BIBLIOTHÈQUE THOMISTE
Directeur : L.-J. BATAILLON, O. P.
XLVII

LA TRINITÉ CRÉATRICE

Trinité et création dans les commentaires aux *Sentences* de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure

par

Gilles EMERY, O. P.

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, V^e^
1995

Digitized by Google

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les «copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective» et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, «toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite» (Alinéa 1er de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les Articles 425 et suivants du Code pénal.

© *Librairie Philosophique J. VRIN,* 1995
Printed in France
ISBN 2-7116-1239-2

Digitized by Google

B765
E62T5
1995
MAIN

INTRODUCTION

Dans la réflexion théologique chrétienne, la foi en la Trinité des personnes divines constitue le fondement indispensable pour l'intelligence de la révélation et du salut accomplis dans la personne du Christ Jésus. La réflexion théologique sur l'accomplissement du salut requiert également, pour trouver tout son sens dans une compréhension intégrale de l'économie trinitaire, l'éclairage qu'elle reçoit de la doctrine de la création et qu'elle lui apporte à son tour, dans l'unité organique des articles de la foi : « La connaissance des personnes divines nous fut nécessaire à un double titre : d'une part pour bien juger de la création des choses (...) ; d'autre part, et principalement, pour bien juger du salut du genre humain... [1] ». A la charnière de cette double connexion, la quête d'une doctrine de la Trinité créatrice se présente comme la recherche des fondements théologiques et philosophiques de l'agir divin dans le monde : un fondement trinitaire, capable de faire droit au déploiement de la présence de la Trinité dans l'histoire des hommes ; un fondement dans la doctrine de la création, capable de manifester l'unité du plan divin et d'enraciner la compréhension de l'agir salvifique de Dieu dans celle de son agir créateur.

L'enjeu d'une doctrine trinitaire de la création se situe à la croisée de nombreuses préoccupations actuelles de la théologie. Du côté de la théologie trinitaire, les importantes discussions au sujet de la « Trinité économique » et de la « Trinité immanente » ont relevé depuis longtemps l'impasse à laquelle conduit un affrontement irréductible entre l'approche du mystère « immanent » de la Trinité et celle de son déploiement « économique » [2]. La voie d'une synthèse fructueuse apparaît bien davantage dans la connexion interne de ces deux démarches, en fonction de leur méthode et de leur portée propres [3]. Le renouveau biblique, patristique et liturgique, aussi bien que l'apport de l'Orient orthodoxe, ont donné une impulsion décisive à la théologie catholique en ce domaine. La tâche d'une doctrine trinitaire de la création se situe au cœur des

1. Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, Ia, q. 32, a. 1, ad 3 : « Cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo, ad recte sentiendum de creatione rerum. ... Alio modo, et principalius, ad recte sentiendum de salute generis humani ... ».

2. Voir notamment B. de Margerie, « Réflexions humaines et relations divines. Réflexions sur la Trinité économique et immanente », *Divinitas* 18 (1974) 5-39 ; Ch. von Schönborn, « Immanente und ökonomische Trinität. Zur Frage des Funktionsverlustes der Trinitätslehre in der östlichen und westlichen Theologie », *FZPT* 27 (1980) 247-264.

3. J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Fribourg, Paris, 1985, p. 74-78.

Digitized by Google

exigences d'une telle synthèse. Il lui revient, en sauvegardant la transcendance absolue de la Trinité et la gratuité de son agir créateur, de manifester les fondements théologiques d'une doctrine trinitaire de l'agir divin dans le monde, ainsi que ses retentissements pour notre intelligence du mystère de Dieu.

La recherche d'une compréhension trinitaire de la création apparaît également comme l'une des principales exigences de la théologie chrétienne dans sa quête d'une doctrine du Créateur et de sa création. Il s'agit ici, au-delà des approches philosophiques de l'idée de création, de manifester la richesse de la *foi* dans le Créateur, dans une vue théologique qui puisse faire droit à l'être trinitaire de Dieu, Père, Fils et Esprit-Saint. Ici encore, l'apport du renouveau biblique, patristique et œcuménique a joué un rôle considérable, renforcé par de nombreuses requêtes issues de domaines forts divers de la recherche : l'essor de la pensée historique et sociale, le dialogue avec les religions non-chrétiennes, l'anthropologie théologique, l'écologie, etc. On perçoit à cet égard, tant chez les théologiens catholiques que chez les théologiens réformés, diverses tentatives visant à renouveler la doctrine de la création aux sources d'une pensée théologique trinitaire [1]. Mais, plus profondément, c'est la recherche d'une synthèse cohérente et organisée du donné de la foi qui conduit, par une exigence interne (*intellectus fidei*), à approfondir la compréhension de la personnalité du Créateur en l'intégrant dans l'ensemble de la théologie chrétienne : la Trinité qui nous sauve est déjà agissante et présente dans sa création, première manifestation de Dieu hors de lui-même. L'agir créateur de la Trinité doit alors être perçu comme l'étape initiale, le fondement de la pleine manifestation du Père dans la venue du Fils et dans le don de son Esprit-Saint [2].

Notre étude se propose de rechercher la place et la portée de la doctrine de la Trinité créatrice dans le commentaire de saint Thomas d'Aquin sur les *Sentences* de Pierre Lombard [3], en situant son enseignement face à celui de ses devanciers,

1. Voir notamment J.-P. Gabus, « Pour une nouvelle doctrine du Dieu créateur et de la création », *ETR* 65 (1990) 77-91 ; Ch. Theobald, « La théologie de la création en question. Un état des lieux », *Rech. Sc. Rel.* 81 (1993) 613-641. Divers travaux ont cherché à explorer de nouvelles voies de réponse, non sans faire surgir d'importantes difficultés qui invitent à la réserve ; voir notamment R.C. Neville, « Creation and the Trinity », *Theological Studies* 30 (1969) 3-26 (interprétation de la doctrine trinitaire à partir de la création) ; N. Camilleri, « Il mistero della creazione alla luce del mistero della Trinità », *Salesianum* 36 (1974) 173-209 ; 355-379 ; 533-565 (réinterprétation de la doctrine de la Trinité créatrice au moyen de l'idée de « relationnisme co-ontologique ») ; V. Battaglia, « Croce, Trinità, creazione », *Antonianum* 64 (1989) 246-307 (la création à la lumière d'une « théologie trinitaire de la Croix »). Relevons en particulier l'essai de J. Moltmann, *Trinité et Royaume de Dieu*, « Cogitatio fidei, 123 », Paris, 1984 (doctrine historique, sociale et écologique) ; cf. P.D. Molnar, « The Function of the Trinity in Moltmann's Ecological Doctrine of Creation », *Theological Studies* 51 (1990) 673-697. Dans une ligne de pensée résolument (unilatéralement) historique, il faut également signaler la tentative de B. Forte, *La Trinité comme histoire*, Paris, 1989, p. 166-193 : « L'origine trinitaire de l'histoire » (« l'histoire dans la Trinité ») ; voir la recension critique de B. Forte par S.-Th. Bonino, *RT* 92 (1992) 756-759.

2. Voir à ce sujet les réflexions proposées par H.-U. von Balthasar, « Création et Trinité », *Communio* 13 (1988) 9-17 ; G.M. Salvati, « Dimensione trinitaria della creazione », dans *La creazione*. Dio, il cosmo, l'uomo, a cura di R. Gerardi, Roma, 1990, p. 65-93 ; M. Gelabert, « La creación a la luz del misterio trinitario », *Escritos del Vedat* 22 (1992) 7-45.

3. Bien que l'appellation *Scriptum* ou *Ecrit* tende actuellement à s'imposer pour désigner l'ouvrage du bachelier sententiaire, conformément à l'usage ancien (le bachelier « lit » et

Digitized by Google

saint Albert le Grand et saint Bonaventure [1]. Deux raisons principales nous ont conduit à choisir ces maîtres de la théologie latine du moyen âge : d'une part la valeur de leurs *synthèses* théologiques, dans lesquelles la théologie occidentale n'a cessé de puiser de nouvelles ressources pour répondre aux exigences d'une vue organisée et cohérente des divers domaines de la théologie ; d'autre part leur importance pour les développements ultérieurs de la théologie dans le domaine de la *création* et de la *Trinité*. La recherche des sources historiques et doctrinales d'une doctrine trinitaire de la création trouve en effet chez ces trois auteurs le modèle d'un équilibre qui, dans une pensée propre, cherche à faire droit à l'ensemble du mystère chrétien. Bénéficiant des importants efforts de synthèse menés par la scolastique du XII^e^ siècle et de la première moitié du XIII^e^ siècle, leur pensée théologique se développe en outre au contact vivant des Pères de l'Eglise, dont l'apport demeure décisif, aujourd'hui encore, pour une doctrine trinitaire de la création.

Thomas d'Aquin, en particulier, occupe une place non négligeable dans le patrimoine de la théologie catholique concernant la doctrine de la création. On sait l'importance que revêt, pour l'Aquinate, le discours théologique sur le Créateur et sur la consistance propre de l'univers créé, ainsi que la note propre de sa théologie dans la recherche d'un équilibre entre la grâce et la nature [2]. Son influence sur la fixation des lignes maîtresses de la théologie trinitaire est également considérable, à tel point que les revendications de la théologie du XX^e^ siècle en faveur d'une revalorisation de la théologie trinitaire se sont souvent situées en opposition à une tradition dont la paternité lui est attribuée [3]. Mais, ainsi que nous chercherons à le montrer, la critique qui voit dans Thomas le modèle, voire l'initiateur de l'isolement du traité *De Deo trino*, constitue une interprétation unilatérale et ne fait pas droit à son œuvre théologique. La pensée trinitaire, dans une articulation rigoureuse avec les attributs essentiels du Créateur, fournit au contraire l'un des traits majeurs de sa théologie et de la « spiritualité » qu'elle nous révèle [4].

« écrit » sur les *Sentences*), nous garderons, pour des raisons de commodité, le nom commun de « commentaire ».

1. L'expression « Trinité créatrice » est peu fréquente sous la plume de nos auteurs. Nous nous en servirons cependant d'une manière générale pour désigner la dimension trinitaire de la création : la pleine intelligence de l'agir créateur de Dieu ne requiert pas seulement l'essence divine mais elle oriente la réflexion théologique vers la procession des personnes divines. L'expression, mise en valeur par Luc Mathieu (*La Trinité créatrice d'après saint Bonaventure*, p. 11), apparaît au deuxième Livre des *Sententiae* dans une citation de Bède le Vénérable : « Mentem hominis iuxta substantiam nihil implere possit nisi creatrix Trinitas » (*Sententiae*, lib. II, dist. 8, c. 4 ; t. 1/2, p. 370 ; Bède, *Super Acta Apostolorum* V, 3 ; *PL* 92, 954). L'affirmation de la Trinité créatrice est ici directement associée à celle de la Trinité recréatrice, ainsi qu'on pourra souvent l'observer chez nos auteurs. Elle se présente également comme un complément à l'expression « essence créatrice » (voir par exemple Thomas, I *Sent.* d. 2, q. un., a. 4, sed contra). On peut encore observer d'autres expressions voisines : la « Trinité qui crée » (*Trinitas creans*), la « Trinité qui nous a créés » (*Trinitas nos creavit*), etc. (voir par exemple Thomas, III *Sent.* d. 4, q. 2, a. 2, arg. 4 ; d. 28, *exp. text.* ; IV *Sent.* d. 4, q. 1, a. 2, qla 2, arg. 1).

2. J.-P. Torrell, art. « Thomas d'Aquin (saint) », *DS* 15 (1991) 718-773, cf. 764-770.

3. Voir notamment K. Rahner, « Quelques remarques sur le traité dogmatique 'De Trinitate' », dans Id., *Ecrits théologiques*, t. 8, Paris, 1967, p. 107-140, cf. p. 115-116.

4. J.-P. Torrell, *art. cit.*, col. 749-764.

Digitized by Google

Parmi les nombreuses œuvres de saint Thomas, nous avons choisi de nous limiter à son premier ouvrage de synthèse théologique. Le commentaire sur les *Sentences* manifeste en effet, de manière particulièrement significative, l'étroite connexion que Thomas établit entre la doctrine de la Trinité et celle de la création, aussi bien que le lien organique qui rattache le traité de la Trinité éternelle à l'étude de l'œuvre des personnes divines dans le monde. Avec le commentaire du jeune bachelier sententiaire, nous nous proposons de montrer la veine résolument trinitaire qui inspire, dès ses débuts, la pensée de Thomas d'Aquin au sujet de la création, ainsi que les retentissements de l'idée de création dans l'élaboration de sa théologie trinitaire.

Cette prise en compte du commentaire, nous l'espérons, devrait permettre à d'autres études de mener une lecture renouvelée des œuvres ultérieures de Thomas (la *Somme de théologie* en particulier) sur la question de la place de la Trinité dans l'organisme de la théologie. Les références aux œuvres ultérieures seront cependant peu nombreuses dans notre étude ; elles n'interviendront que marginalement, afin d'éclairer la compréhension de certains point particuliers. Pour la même raison, notre recherche sur la Trinité créatrice chez Albert et Bonaventure se tiendra aux œuvres chronologiquement antérieures au commentaire de Thomas sur les *Sentences* : leur propre commentaire sur les *Sentences*, ainsi que la *Summa parisiensis* d'Albert et ses commentaires sur le *corpus* dionysien. Ici encore, les références aux œuvres postérieures auront pour seul but d'éclairer certains points de leur commentaire sur les *Sentences*.

En confrontant la théologie de ces trois auteurs au sujet de la Trinité créatrice, nous nous proposons également de rechercher les sources possibles du premier enseignement de Thomas chez ses deux grands devanciers. Nous avons cherché cependant à présenter les lignes maîtresses de la théologie de chacun d'entre eux, en faisant droit, autant que les limites de ce travail le permettent, à la cohérence propre de la pensée personnelle d'Albert et de Bonaventure. En raison de l'important dossier théologique que le commentaire de Thomas sur les *Sentences* nous offre au sujet de la Trinité créatrice, c'est pourtant à l'Aquinate que la plus grande partie de ce travail sera consacrée. C'est également chez lui que la connexion entre la doctrine de la Trinité et celle de création présente les plus grands retentissements, non seulement dans le traité de la Trinité et dans celui de la création, mais également dans la compréhension de la structure de la réalité créée et de l'économie divine qui commande l'ensemble de sa synthèse théologique.

Au-delà de l'intérêt historique que représente la doctrine de ces grands maîtres chrétiens pour l'histoire de la théologie dogmatique, nous espérons également parvenir à montrer, malgré les limites de toute synthèse située dans un contexte doctrinal déterminé, la valeur actuelle de leur réflexion théologique au sujet de la Trinité créatrice. Sur bien des points, la doctrine de nos auteurs offre de riches ressources pour l'élaboration de nombreuses questions actuelles de la théologie : les principes du discours sur la Trinité, le fondement trinitaire de la création et de l'histoire du salut, l'articulation de la doctrine trinitaire et de l'économie divine, la compréhension chrétienne de la création, la structure de la réalité créée et de l'histoire, la connexion entre la création et l'incarnation, la place de l'homme créé à l'image de Dieu dans l'univers, la valeur de la réalité

Digitized by Google

créée pour la foi chrétienne, etc. Notre recherche aura atteint son but si elle parvient à montrer les enjeux de la doctrine de la Trinité créatrice ainsi que l'articulation des principales questions théologiques qui permettent à Albert, à Bonaventure puis au jeune Thomas, de faire droit à l'être trinitaire du Créateur : Père, Fils et Saint-Esprit.

* * *

Avant de présenter de manière plus détaillée la méthode et les étapes de cette étude, il convient de rappeler brièvement les domaines de recherche des principaux travaux qui ont été consacrés à la Trinité et à la création chez nos trois auteurs. Le thème de la Trinité créatrice a fait l'objet de plusieurs études sur la théologie de S. Thomas. Nombreux sont en outre les travaux qui l'ont abordé plus marginalement sous divers aspects de la théologie de la Trinité ou de la création. S'il n'en va pas de même pour S. Albert, chez qui la question demeure ouverte à une recherche plus approfondie, la connexion du mystère trinitaire et de la création a également donné lieu à plusieurs travaux consacrés à la théologie de S. Bonaventure. Nous en signalons ici les principaux, dont les résultats nous permettront de préciser l'objet de notre étude.

La Trinité créatrice dans le commentaire de saint Thomas sur les Sentences

La richesse et la complexité du thème de la Trinité créatrice apparaissent au premier regard porté sur les diverses études qui lui ont été consacrées ou qui en ont considéré un aspect particulier. Deux travaux méritent une attention spéciale pour notre propos. Avant d'en présenter l'objet et les principales conclusions, on pourra observer l'étendue de la problématique par la considération des principaux domaines de la théologie qui ont donné lieu à des études plus limitées prenant en compte, de manière partielle ou exclusive, le commentaire sur les *Sentences* de saint Thomas. Le thème de la Trinité créatrice a en effet été considéré du point de vue de son intérêt pour la structure du commentaire [1], de sa signification pour la théologie spirituelle [2] ou plus précisément de sa place dans la synthèse de théologie trinitaire de Thomas, concernant soit une personne divine en particulier : le Père [3], le Fils comme Verbe [4] ou comme Image [5], le

1. F. Ruello, « Saint Thomas et Pierre Lombard. Les relations trinitaires et la structure du commentaire des Sentences de saint Thomas d'Aquin », *Studi tomistici* 1 (1974) 176-209 ; Id., *La christologie de Thomas d'Aquin*, « Théologie historique, 76 », Paris, 1987, p. 28-32 ; M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, « Bibliothèque des Archives de Philosophie, N.S. 16 », Paris, 1974, p. 265-273.

2. J.-P. Torrell, art. « Thomas d'Aquin (saint) », *DS* 15 (1991) 718-773, cf. 751-757.

3. Voir notre petite étude : « Le Père et l'œuvre trinitaire de création selon le Commentaire des *Sentences* de S. Thomas d'Aquin », dans *Ordo sapientiae et amoris*. ... Hommage au Prof. Jean-Pierre Torrell OP à l'occasion de son 65e anniversaire, éd. C.-J. Pinto de Oliveira, « Studia friburgensia, N.S. 78 », Fribourg, 1993, p. 85-117.

4. B. Montagnes, « La parole de Dieu dans la création », *RT* 54 (1954) 213-241 ; cet article souligne l'importance de l'œuvre créatrice du Verbe et de toute la Trinité pour notre connaissance de la Trinité au moyen des créatures ; E. Wéber, « L'herméneutique christologique d'Exode 3,14 chez quelques maîtres parisiens du XIIIe siècle », dans *Celui qui est*. Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3,14, éd. A. de Libera et E. Zum Brunn, « Centre

Digitized by Google

Saint-Esprit comme Saint-Esprit [1], comme Amour personnel [2] ou comme Don [3], ou les trois personnes dans leur œuvre commune [4] ; on a pu relever ici en particulier le personnalisme de saint Thomas [5].

L'apport de l'enseignement de Thomas au sujet de la Trinité créatrice a été également mis en valeur pour la doctrine des missions des personnes divines et de leur inhabitation dans les justes ; parmi les nombreux travaux consacrés à ce sujet [6] signalons en particulier pour notre propos celui de F.L.B. Cunningham [7]

d'Etudes des Religions du Livre », Paris, 1986, p. 47-101 (cf. p. 71-86 pour Alexandre de Halès et Bonaventure, et p. 86-101 pour Albert et Thomas : l'œuvre créatrice et la « médiation » universelle du Verbe).

5. E. Bailleux, « A l'image du Fils premier-né », *RT* 76 (1976) 181-207.

1. J. Brinktrine, « De nexibus inter mysterium spirationis divinae et creationem », *Divus Thomas* (Piac.) 41 (1938) 130-142 (« unus spirator » – « unus creator », spiration et création « per Filium ») ; cet article se réfère davantage à l'enseignement de Thomas dans la *Somme de théologie* que dans le commentaire sur les *Sentences*, et plus encore à l'enseignement de l'Ecole.

2. A. Ilien, *Wesen und Funktion der Liebe im Denken des Thomas von Aquin*, « Freiburger theologische Studien, 98 », Freiburg i.B., Basel, Wien, 1975, p. 159-183 (*Somme de théologie* principalement) ; cf. F. Bourassa, « Le Saint-Esprit unité d'amour du Père et du Fils », *SE* 14 (1962) 375-415 (plus attentif au commentaire).

3. F. Bourassa, « 'Don de Dieu', nom propre du Saint-Esprit », *SE* 6 (1954) 73-82 ; J. Gutiérrez González, *Génesis de la doctrina sobre el Espíritu Santo – « Don » desde Anselmo de Laon hasta Guillermo de Auxerre*. Estudio Histórico de Teología Dogmática, Diss. Fribourg (Suisse), México, 1966 ; malgré l'indication du titre, l'ouvrage présente brièvement la doctrine des maîtres franciscains (Alexandre de Halès et Bonaventure, p. 114-122) et dominicains (de Hugues de Saint-Cher à Thomas d'Aquin – en tenant compte du commentaire sur les *Sentences* –, p. 122-134).

4. E. Bailleux, « La création, œuvre de la Trinité, selon saint Thomas », *RT* 62 (1962) 27-50 ; D.A. Walker, « Trinity and Creation in the Theology of St. Thomas Aquinas », *The Thomist* 57 (1993) 443-455 (ce dernier article ne présente aucune référence au premier enseignement de Thomas, mais il offre un résumé des principaux aspects de la doctrine de la Trinité créatrice, dans la *Somme de théologie* principalement).

5. E. Bailleux, « Le personnalisme de saint Thomas en théologie trinitaire », *RT* 61 (1961) 25-42, cf. p. 38-41 (reprend les perspectives développées par l'A. dans *Le don de Dieu*. Essai de théologie personnaliste, Diss. Fac. théol. Lille, 2 vol., Lille, 1958) ; A. Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, « Bibliothèque thomiste, 32 », Paris, 1956, p. 85-87 ; 148-149.

6. Il faudrait rappeler ici les nombreuses contributions de F. Bourassa (voir notre bibliographie générale) ; voir notamment « Présence de Dieu et union aux divines personnes », *SE* 6 (1954) 5-23 ; Id., « Rôle personnel des Personnes et relations distinctes aux Personnes », *SE* 7 (1955) 151-172 ; E. Bailleux, « La plénitude des temps dans le Christ », *RT* 71 (1971) 5-32 (rôle du Fils dans la création, p. 5-12) ; Id., « Le cycle des missions trinitaires, d'après saint Thomas », *RT* 63 (1963) 165-192 ; A. Patfoort, « *Cognitio ista est quasi experimentalis* (*I Sent*, d. 14, q. 2, a. 2, ad 3m) », *Angelicum* 63 (1986) 3-13 ; Id., « Missions divines et expérience des Personnes divines selon S. Thomas », *Angelicum* 63 (1986) 545-559 (spécialement consacré à l'enseignement sur les *Sentences*).

7. *The Indwelling of the Trinity*. A Historico-Doctrinal Study of the Theory of St. Thomas Aquinas, Dubuque, 1955 ; cf. F. Bourassa, « L'inhabitation de la Trinité. A propos d'un livre récent », *SE* 8 (1956) 59-70. Pour le commentaire sur les *Sentences*, voir aussi J. Martínez Castañeda, *Los dones de las misiones divinas según Santo Tomás*. Investigación sobre el Comentario Sentencial de Santo Tomás, Diss. Fribourg (Suisse), Lima, 1958 (impr. 1961) ; J. Prades, « *Deus specialiter est in sanctis per gratiam* ». El misterio de la inhabitación de la Trinidad, en los escritos de Santo Tomás, « Analecta Gregoriana, 261 », Roma, 1993 (pour le commentaire sur les *Sentences* : p. 107-160). L'ouvrage de J. Prades critique la thèse de F.L.B. Cunningham sur le problème précis du motif formel de l'inhabitation, dont il

Digitized by Google

qui fait une large place au commentaire sur les *Sentences* considéré dans ses rapports à Albert et à Bonaventure ainsi qu'aux œuvres ultérieures de Thomas. On sera aussi attentif aux recherches concernant les vestiges trinitaires [1] et l'image de la Trinité en l'homme, image de création et de recréation [2], dont la synthèse a été remarquablement présentée par D.J. Merriell [3] (étude d'ensemble sur l'image de la Trinité aux *Sentences* et développement du thème dans l'enseignement de S. Thomas). Tous ces domaines font bien sûr appel à la théorie générale de notre connaissance de la Trinité dans la synthèse de S. Thomas (création et révélation) [4], à la doctrine des appropriations trinitaires, indispensable pour la juste intelligence de l'œuvre créatrice de la Trinité [5], à la doctrine de la relation (relations trinitaires et relation de création [6]), de la personne et des actes divins [7], etc., pour trouver place dans des vues plus synthétiques portant sur

cherche à présenter une vue plus complète, mais il ne prend pas en compte l'enseignement d'Albert et de Bonaventure sur les missions divines.

1. F. Dander, « Gottes Bild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin », *ZKT* 53 (1929) 1-40 ; 203-246.

2. M.-J.S. de Laugier de Beaurecueil, « L'homme image de Dieu selon saint Thomas d'Aquin », *Etudes et Recherches. Cahiers de théologie et de philosophie* 8 (1952) 45-82 ; 9 (1955) 37-96 ; pour le commentaire sur les *Sentences* : cahier 8, p. 60-72 ; 75-78 ; cahier 9, p. 37-38 ; 42-44 ; 59-63 ; 73-74 ; 82-84 ; B. Mondin, « La dottrina della *imago Dei* nel commento alle Sentenze », *Studi tomistici* 2 (1974) 230-247 ; Id., *St. Thomas Aquinas' Philosophy in the Commentary to the Sentences*, The Hague, 1975, p. 58-74 ; E. Reinhardt, *La Imagen de Dios en el hombre (La « imago creationis » según Santo Tomás de Aquino).* Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, dans *Excerpta e dissertationibus in sacra theologia*, t. 9, n° 7, Pamplona, 1985 [1987], p. 379-466.

3. *To the Image of the Trinity*. A Study in the Development of Aquinas' Teaching, « Studies and Texts, 96 », Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1990 (pour le commentaire sur les *Sentences* : p. 39-92).

4. R.L. Richard, *The Problem of an Apologetical Perspective in the Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas*, « Analecta Gregoriana, 131 », Rome, 1963, avec une discussion critique de plusieurs études antérieures (p. 61-112 pour le commentaire sententiaire).

5. H. de Lavalette, *De notione appropriationis in theologia SS. Trinitatis apud S. Thomam*, Diss. Univ. Gregoriana, Romae, 1958 ; Id., *La notion d'appropriation dans la théologie trinitaire de S. Thomas d'Aquin*. Excerpta ex dissertatione ..., Rome, 1959 (l'étude des textes du commentaire est menée conjointement à celle des autres œuvres) ; cf. C. Sträter, « Het begrip 'Appropriatie' bij S. Thomas », *Bijdragen* 9 (1948) 1-41 ; 144-186 ; F. Bourassa, « Appropriation ou 'propriété' », *SE* 7 (1955) 57-85 ; S. Fuster, « ¿Hijos 'de Dios' o hijos 'del Padre'? Estudio sobre las apropiaciones », *Escritos del Vedat* 16 (1986) 77-113.

6. A. Krempel, *La doctrine de la relation chez saint Thomas*. Exposé historique et systématique, Paris, 1952, spécialement p. 537-562 (Trinité et création) ; M.G. Henninger, *Relations*. Medieval Theories 1250-1325, Oxford, 1989, p. 13-39 ; G. Ventimiglia, « Le relazioni divine secondo S. Tommaso d'Aquino. Riproposizione di un problema e prospettive di indagine », *Studi tomistici* 44 (1991) 166-182 (aperçu de l'état de la question).

7. Outre l'ouvrage de A. Malet indiqué ci-dessus, on verra aussi P. Vanier, *Théologie trinitaire chez saint Thomas d'Aquin*. Evolution du concept d'action notionnelle, « Publications de l'Institut d'études médiévales, 13 », Montréal, Paris, 1953 (l'ouvrage critique notamment l'« archaïsme » dont témoignerait la connexion entre Trinité et création dans le premier enseignement de Thomas, du point de vue de la doctrine de la relation et des actions notionnelles ; cf. p. 95-144) ; M.J. Dodds, *The Unchanging God of Love*. A Study of the Teaching of St. Thomas Aquinas on Divine Immutability in View of Certain Contemporary Criticism of this Doctrine, « Studia friburgensia, N.S. 66 », Fribourg (Suisse), 1986, p. 228-257 (concept de « motion » dans la Trinité et la création).

Digitized by Google

l'ensemble de l'œuvre de la Trinité dans l'histoire du salut [1].

Moins nombreuses sont les études consacrées à la doctrine de la création elle-même dans le premier enseignement de S. Thomas. Plusieurs travaux ont toutefois mis en valeur les traits propres du commentaire concernant notamment le « motif » et la fin de la création (bonté divine et gloire [2]), le problème de l'éternité du monde [3], l'agent créateur et la question de la création au moyen d'instruments [4]. On a pu observer en particulier l'originalité de Thomas par la comparaison de son enseignement avec celui d'Albert et de Bonaventure sur ces derniers points ainsi que sur la notion même de création, du point de vue philosophique et théologique [5].

Davantage pourtant que tel point particulier de la doctrine de la création, ce sont les traits propres de l'inspiration du commentaire qui ont retenu l'attention de plusieurs auteurs. Si l'introduction massive d'Aristote constitue effectivement l'un des aspects caractéristiques du renouveau d'inspiration de Thomas (plus de deux mille citations [6]), la présence d'Augustin (env. mille citations) demeure considérable ; prépondérante en théologie trinitaire, ainsi qu'on pourra le voir, l'influence d'Augustin est également loin d'être absente du traité de la création. On a aussi remarqué depuis longtemps la présence significative des grandes intuitions néoplatoniciennes et dionysiennes à côté des sources aristotéliciennes, dans le premier Livre en particulier, imprimant sa marque propre à la conception des rapports entre Dieu et le monde [7]. L'attention à ces aspects de l'enseignement de Thomas nous permettra de manifester, sinon l'unité d'inspiration, du moins la rencontre d'influences semblables dans le traité de la Trinité et dans celui du Dieu créateur et de la création, rencontre qui trouvera un point de comparaison significatif dans l'œuvre de Bonaventure et d'Albert en particulier.

1. M. Seckler, *Le salut et l'histoire*. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire, « Cogitatio fidei, 21 », Paris, 1967, p. 73-90 ; 173-191 (large place accordée au commentaire) ; G. Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, « Cogitatio fidei, 44 », Paris, 1969, p. 139-157 (plus proche de la synthèse de la *Somme*).

2. G. Padoin, *Il fine della creazione nel pensiero di S. Tommaso*, Diss. Univ. Lateranensis, Roma, 1959 ; l'étude des textes du commentaire y est intégrée à celle des autres œuvres dans la seconde partie de l'ouvrage (p. 61-123).

3. La littérature sur ce sujet est fort abondante ; on verra en particulier, pour le commentaire, R.C. Dales, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, « Brill's Studies in Intellectual History, 18 », Leiden, New York, København, Köln, 1990, p. 75-77 (Albert le Grand), 86-108 (Bonaventure et Thomas aux *Sentences*).

4. P. Pearson, « Creation Through Instruments in Thomas' Sentence Commentary », dans *Philosophy and the God of Abraham*. Essays in Memory of James A. Weisheipl OP, éd. R.J. Long, « Papers in Mediaeval Studies, 12 », Toronto, 1991, p. 147-160.

5. D.R. Losa, « Un trait original du tempérament intellectuel de saint Thomas », *RT* 50 (1950) 157-171.

6. Cf. J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*. Sa personne et son œuvre, « Pensée antique et médiévale – Vestigia, 13 », Paris, Fribourg, 1993, p. 60.

7. Th. Delvigne, « L'inspiration propre du traité de Dieu dans le Commentaire des Sentences de saint Thomas », *BT* 3 (1930-1933), « Notes et communications », p. 119*-122* ; F. Van Steenberghen, « Le problème de l'existence de Dieu dans le 'Scriptum super Sententiis' de saint Thomas », dans *Studia mediaevalia* in honorem R.-J. Martin, Bruges, 1948, p. 331-349 ; B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, « Philosophes médiévaux, 6 », Louvain, Paris, 1963, p. 45-53 ; 67-81 ; 101-103 ; B. Mondin, *St. Thomas Aquinas' Philosophy in the Commentary to the Sentences*, The Hague, 1975, p. 103-130.

Digitized by Google

Deux études plus importantes, dont il faut brièvement présenter ici la recherche et les conclusions, ont été consacrées, pour une partie au moins, à la question de la Trinité créatrice dans le commentaire de Thomas. La première a été menée par Francesco Marinelli sur le « personnalisme trinitaire dans l'histoire du salut [1] ». Sans rechercher les sources ni le développement de cette question dans les œuvres ultérieures de Thomas, l'ouvrage concerne en son entier le commentaire (premier Livre principalement), en suivant la structure d'*exitus-reditus* : la présence de cette structure et la mise en œuvre de l'idée de *circulatio* (première partie), l'*exitus* et les personnes divines (deuxième partie), puis le *reditus* et les personnes divines (troisième partie). Contre toute interprétation qui trouverait chez Thomas un isolement du traité de la Trinité face aux autres grands domaines de la théologie, l'A. a mis en valeur l'enracinement de l'économie du salut dans la communication trinitaire. Citant très abondamment les principaux textes de S. Thomas, cette étude nous permettra en particulier d'être plus bref dans la présentation des textes qui formulent le mouvement d'*exitus-reditus* [2].

L'analyse de F. Marinelli est cependant marquée à plus d'un endroit par la problématique des rapports entre la nature et la surnature, dans une opposition qui commande largement son interprétation : le schéma d'inspiration néoplatonicienne y donne lieu à une très nette distinction entre l'*exitus* du monde naturel et l'*exitus* des dons surnaturels, le *reditus* du monde naturel puis le *reditus* du monde surnaturel [3]. Nous aurons à vérifier si l'utilisation systématique de ces catégories répond au propos de S. Thomas. La « loi trinitaire de la circulation » est en outre analysée en termes d'opposition comme une *aporie* que S. Thomas n'aurait pas tenté de résoudre, refusant de sacrifier l'un de ces deux aspects au profit de l'autre : l'efficience commune des trois personnes et le rapport des processions éternelles envers la procession des créatures [4]. Le double aspect de l'essence et de la propriété dans la personne divine, la théorie générale des processions, ainsi que les modalités de notre connaissance du mystère de la Trinité, devraient nous permettre de mieux saisir la cohérence de l'enseignement de Thomas. Il est significatif à cet égard que l'aporie placée dans la considération de l'essence et de la propriété conduise l'A. à une évaluation restreinte, voire négative, de la doctrine de l'appropriation, « simple appropriation » qui n'est pas exploitée dans sa valeur de connaissance du mystère trinitaire et dont l'« abus » par les théologiens aurait conduit à l'isolement de la Trinité [5].

Les deux autres parties de l'ouvrage, consacrées aux processions du Fils et de l'Esprit dans l'*exitus* et le *reditus*, présentent également de très nombreux textes de Thomas. Le couple « causa et ratio » attribué aux processions divines

1. F. Marinelli, *Personalismo trinitario nella storia della salvezza* (Rapporti tra la SS.ma Trinità e le opere ad extra nello Scriptum super Sententiis di San Tommaso), « Spiritualitas, 10 », Roma, Paris, 1969.

2. *Op. cit.*, p. 41-96.

3. *Ibid.* ; cf. notamment le tableau aux p. 95 et 207 ; p. 214-217 (possibilité d'un ordre du monde « purement naturel »), et la conclusion, p. 423-429.

4. *Op. cit.*, p. 97-114.

5. *Op. cit.*, p. 434 ; cf. 101-102 ; 313-317 ; 337-338 ; 340-341 ; 423. La doctrine des vestiges trinitaires n'est pas davantage mise en valeur, et celle de l'image ne joue qu'un rôle marginal.

Digitized by Google

face à la procession des créatures, au cœur du commentaire de Thomas, est analysé en termes d'*exitus* du point de vue naturel et *exitus* du point de vue surnaturel, puis de *reditus* naturel (« par lequel il y a une certaine union à l'essence [procession naturelle] ») et enfin de *reditus* surnaturel [1]. Ce rapport de causalité et d'intelligibilité est interprété comme un accent porté sur la personne (causalité propre de la personne), dans le sens de la causalité exemplaire pour le Verbe et du « motif » de la volonté pour le Saint-Esprit (cause finale et exemplaire). Il est également explicité par d'autres expressions (« le Père opère [fait, dit] toutes choses par [dans] son Verbe », etc.) [2]. Bien documentée, la recherche de F. Marinelli constitue un important dossier de textes. La suite de notre étude en rappellera certaines analyses. Elle laisse cependant ouverte la question de la place de la Trinité créatrice dans l'*organisme* de la théologie du jeune Thomas. La considération de l'œuvre des personnes *ad extra* appelle en effet une enquête plus approfondie sur la doctrine de la Trinité *ad intra*, sur le traité de la création ainsi que sur l'élaboration théologique des autres œuvres de l'histoire du salut (incarnation et missions divines en particulier). Il nous faudra ainsi examiner de manière plus détaillée si (et comment) la doctrine trinitaire, telle que Thomas la développe aux *Sentences*, permet de rendre compte de la thèse de la causalité des personnes, de ses motivations théologiques et de ses implications pour l'élaboration du traité de la Trinité et de la création.

Le problème de la pertinence théologique de la thèse du commentaire concernant la Trinité créatrice a été repris plus récemment par Gilfredo Marengo [3]. Sans aborder l'ensemble des éléments de cette problématique, l'ouvrage est plus précisément consacré au « principe trinitaire de la création », par l'examen des principaux lieux qui formulent l'idée d'une dimension trinitaire de l'agir créateur dans le commentaire sur les *Sentences*, le *De potentia* et la *Somme de théologie*. La théologie trinitaire du commentaire sur les *Sentences* (premier chapitre [4]) y est considérée à partir des passages qui énoncent la thèse de la causalité des personnes divines dans la création, permettant de dégager la « centralité » de cette thèse dans le commentaire. La principale conclusion de l'étude du commentaire réside dans la mise en valeur des catégories de *principe* et d'*ordre* comme fondements théologiques ultimes de la connexion du mystère trinitaire et de la création [5]. Le concept de *principe* d'une part, dont la portée avait déjà été relevée par F. Ruello dans son analyse de la structure du commentaire [6], permet d'exprimer l'origine en respectant les niveaux de considération de la personne et de l'essence en Dieu selon les différents modes de la communication divine. Quant à la notion d'*ordre*, qui lui est connexe, elle permet de rendre compte du lien aussi bien que de la différence entre la communication trinitaire et la communication créatrice (sortie et retour des créatures à Dieu),

1. Voir le tableau récapitulatif p. 207 ; cf. p. 203-206.
2. *Op. cit.*, p. 97-102 ; 123-133 ; 181-187 ; 295-296 ; 424-428.
3. G. Marengo, *Trinità e creazione*. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino, Roma, 1990. Il s'agit de la thèse doctorale de l'A., soutenue en 1989 à l'Université du Latran ; voir la recension de cet ouvrage par E.-H. Wéber, *RSPT* 77 (1993) 432-433.
4. *Op. cit.*, p. 27-59.
5. *Op. cit.*, p. 33-47 ; cf. p. 168-169.
6. F. Ruello, *Saint Thomas et Pierre Lombard*, p. 181-182 ; 209.

Digitized by Google

différence explicitée théologiquement au moyen de la distinction entre la nature et la volonté comme principes des actes divins.

Quelques problèmes de théologie trinitaire sont ensuite relevés par l'A. qui, sans entrer dans l'ensemble de la théologie trinitaire du jeune Thomas ni dans toutes ses implications internes, en considère plus brièvement certains aspects qui mériteront de notre part une enquête plus approfondie. Il s'agit principalement du « privilège » accordé par le *Scriptum* sur les *Sentences* à la réflexion sur l'Esprit-Saint [1]. L'idée d'un lien causal entre la Trinité et la création apparaît en effet à de nombreuses reprises dans le traité du Saint-Esprit, et plus précisément dans l'étude de sa procession temporelle ou mission. Le mouvement de « circulation » (*exitus-reditus*) de la réalité créée permet d'inscrire la causalité créatrice des personnes divines dans l'ensemble de l'économie trinitaire. Cette économie trinitaire apparaît dès lors fondée dans la thèse qui pose les processions éternelles comme la cause et la raison de la production des créatures [2].

Cette dépendance mutuelle de la réflexion sur la Trinité créatrice et les missions des personnes n'est pas davantage étudiée. Il reste en particulier à préciser dans quelle mesure l'élaboration théologique des missions divines a pu fournir le cadre de la réflexion sur la Trinité créatrice et sur le mouvement de circulation du créé en général, en accordant davantage d'attention à la mission du Fils (mission invisible et incarnation). La mise en œuvre du lien causal entre la Trinité et la création devra d'autre part être considérée plus attentivement dans les nombreux textes qui, sans désigner les processions divines comme « cause et raison » de la procession des créatures, relèvent pourtant de la même problématique théologique (processions, relations etc.). La prise en compte des questions consacrées en particulier au Père, au Fils et au Saint-Esprit, ainsi que l'étude des diverses sections consacrées à la création (deuxième Livre) et à d'autres domaines de l'économie trinitaire, devraient ainsi nous aider à vérifier et à mesurer la place des deux aspects connexes de la question : la présence et la fonction de l'œuvre de création et de salut dans la doctrine trinitaire, puis la présence de la Trinité dans les autres traités.

Suivant l'évolution du thème dans deux de ses grands moments (*De potentia* et *Somme de théologie*), G. Marengo observe un recul de la doctrine de la Trinité créatrice qui se caractérise par un phénomène de « régionalisation » de la thèse centrale du commentaire dans ces œuvres ultérieures de Thomas [3]. Ainsi, dans le *De potentia*, S. Thomas « semble avoir oublié ce qu'il a exposé dans son *Scriptum* [4] ». Il en va de même pour la *Somme*, qui présente en outre un net progrès dans l'articulation des attributs essentiels et des processions trinitaires. La comparaison de ces textes donne lieu à la principale conclusion de l'ouvrage concernant le commentaire sur les *Sentences*. D'une part, plus Thomas s'éloigne du schéma d'*exitus-reditus*, plus la connexion entre la Trinité et la création disparaît du premier plan de sa réflexion. Le recul du thème de la causalité créatrice des personnes serait ainsi intimement lié à la moindre importance accordée aux sources néoplatoniciennes (Denys spécialement) et en

1. G. Marengo, *op. cit.*, p. 48-59.
2. *Op. cit.*, p. 59.
3. *Op. cit.*, p. 60-83.
4. *Op. cit.*, p. 68.

Digitized by Google

particulier à l'exemplarisme qui constitue pour G. Marengo le cadre d'interprétation de la formule répétée à de nombreuses reprises par le commentaire sur les *Sentences* : les processions divines sont « cause et raison » de la procession des créatures [1]. La prévalence de la causalité efficiente sur la causalité exemplaire dans l'explication des rapports entre Dieu et le monde serait alors le facteur principal et déterminant pour l'abandon de la thèse de la causalité créatrice des personnes comme instrument privilégié de la réflexion en théologie trinitaire [2].

Cette évolution de S. Thomas est formulée du point de vue philosophique par l'opposition entre un « émanatisme platonicien » et un « dualisme aristotélicien », le progrès de Thomas étant attribué au nouvel équilibre entre la théorie de l'*Ipsum esse subsistens* et la doctrine de la participation au cœur du traité de Dieu [3]. L'exemplarisme tient à n'en pas douter un rôle important dans le commentaire. Suffit-il pourtant à rendre compte de la thèse de Thomas au commentaire sur les *Sentences*, et du retrait de celle-ci dans les œuvres ultérieures ? L'A. signale brièvement l'influence des outils conceptuels de la théologie trinitaire de Thomas dans cette évolution, en particulier la mise en avant du couple intellect-volonté (plutôt que nature-volonté) dans la théorie générale des processions, les concepts de procession, relation, etc. [4]. Il nous faudra examiner avec davantage de détails la portée des passages et des contextes dans lesquels est formulée la causalité des personnes divines, leur place dans la synthèse de théologie trinitaire, ainsi que la fonction qui revient à l'exemplarisme en particulier [5].

La suite de l'étude de G. Marengo concerne plus directement le *De potentia* [6] puis le « rôle » distinct des personnes et leur efficience commune dans la création, à la lumière de la méthode des appropriations trinitaires [7]. Le commentaire sur les *Sentences* y apparaît en deux lieux principaux. Le premier concerne la puissance d'engendrer et la puissance de créer en Dieu, en vue de préciser le rapport suivant lequel le principe des actes notionnels (la puissance de Dieu qui engendre le Fils et spire l'Esprit) peut être identifié au principe de la création (la

1. Cette interprétation est reprise par G. Marengo dans la présentation de certains aspects de sa thèse : « Il principio trinitario della creazione nella teologia di Tommaso d'Aquino », *Studi tomistici* 44 (1991) 183-188, cf. 187.

2. *Op. cit.*, p. 69-72 ; 77 ; 82-83 ; cf. p. 169-173.

3. *Op. cit.*, p. 148-158.

4. *Op. cit.*, p. 72-77 ; cf. p. 170-172.

5. Il appartiendrait en outre à une étude plus approfondie d'évaluer, selon ses implications pour la théologie trinitaire, la place du schéma *exitus-reditus* dans la *Somme de théologie* où il est bien présent (cf. J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, p. 219-223). Il en va de même pour les grands thèmes d'inspiration néoplatonicienne (diffusion créatrice, communication divine, exemplarisme, etc.) présents tout au long de l'œuvre de S. Thomas et soulignés – parfois à l'extrême – par nombre de travaux récents ; cf. notamment, pour la théologie concernant la Trinité et la création, W.J. Hankey, *The Structure of the First Forty-five Questions of the* Summa Theologiae *of Saint Thomas Aquinas*, Diss. Univ. Oxford, Oxford, 1981 ; F. O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, « STGMA, 32 », Leiden, New York, Köln, 1992, p. 215-274 (« Creative Diffusion of the Good ») ; cf. aussi le travail plus ancien de P. Faucon, *Aspects néoplatoniciens de la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Diss. Univ. Strasbourg (1970), Paris, Lille, 1975, p. 107-163 (diffusion du Bien divin), 169-393 (exemplarisme dionysien, théologie augustinienne du Verbe), 465-499 (création).

6. *Op. cit.*, p. 84-133.

7. *Op. cit.*, p. 134-165.

Digitized by Google

puissance de Dieu qui crée) [1]. Observant l'homogénéité des principaux textes dans ce qui constitue l'essentiel de la position thomasienne (au moins pour les rapports entre le commentaire et le *De potentia*), l'A. relève ici encore brièvement (tous les textes ne sont pas exploités) les faiblesses du commentaire par rapport aux œuvres ultérieures : la notion d'*ordre* n'y est guère mise en valeur ; la préoccupation du commentaire apparaît plus limitée, concernant principalement la distinction du plan de l'essence et des relations en Dieu.

Notre étude reprendra plus systématiquement ce problème. La prise en compte de l'ensemble des textes de Thomas devrait nous permettre de mieux situer la question à l'intérieur de la problématique propre au commentaire, et d'y observer l'enjeu des divers aspects du problème. Quant à la section consacrée aux appropriations, elle fait une large place au commentaire [2], sans pourtant suivre les diverses étapes de l'exposé de Thomas. A la différence de F. Marinelli, G. Marengo relève le soin que Thomas met à fonder théologiquement la méthode de l'appropriation, en indiquant les principales applications de l'appropriation (création en particulier) et en soulignant sa valeur pour notre connaissance de la Trinité.

Nous aurons à revenir sur les conclusions de G. Marengo face aux problèmes traités par son étude, en les confrontant aux résultats de notre recherche. Par méthode, notre approche cherchera davantage à manifester la cohérence et les applications du thème de la Trinité créatrice dans l'ensemble de la théologie trinitaire du commentaire, en vue de saisir la part d'héritage aussi bien que l'originalité de Thomas par rapport à ses devanciers. La comparaison du commentaire de Thomas avec ceux d'Albert et de Bonaventure nous conduira à mettre en valeur d'autres aspects de son enseignement, notamment pour ce qui touche à l'héritage patristique, aux noms divins, à la place de la création et des missions des personnes divines dans la doctrine des processions et dans l'économie trinitaire, ainsi qu'aux formulations de l'œuvre des personnes dans la création. Cela devrait nous permettre de mieux percevoir l'enjeu des questions auxquelles Thomas répond par la mise en œuvre de la causalité des personnes, et de mesurer la fonction attribuée par G. Marengo à la veine exemplariste du commentaire. Cette pensée exemplariste, si elle est bien présente, s'inscrit en effet dans un corps de doctrine faisant droit à beaucoup d'autres aspects du mystère divin. C'est ce corps de doctrine qui nous aidera à percevoir la richesse et la fécondité du thème de la Trinité créatrice dans ses diverses applications.

La Trinité créatrice dans les commentaires de S. Albert et de S. Bonaventure

Parmi les études que nous avons indiquées dans l'aperçu de la question chez Thomas, plusieurs présentent certains éléments de comparaison entre l'enseignement d'Albert, de Bonaventure et de Thomas, sous divers aspects [3]. La connaissance des rapports que la théologie trinitaire du jeune Thomas entretient avec celle de ses devanciers demeure cependant fort limitée.

1. *Op. cit.*, p. 123-133.
2. *Op. cit.*, p. 134-148 ; pour le commentaire, p. 135-144 principalement.
3. Nous l'avons précisé pour les principales d'entre elles.

Digitized by Google

Bon nombre d'esquisses de comparaison ont été tracées autrefois par M. Schmaus dans sa monumentale étude de la théologie trinitaire des scolastiques [1], qui demeure, par l'ampleur des auteurs et des textes considérés, un instrument de travail fort appréciable, sans pourtant constituer une synthèse de la pensée des trois maîtres. La seule étude d'ensemble portant sur le commentaire des *Sentences*, à notre connaissance, est celle qu'a menée Ludwig Jessberger, et qui concerne le troisième Livre [2]. Confrontant le commentaire de Thomas sur le troisième Livre avec ceux d'Albert et de Bonaventure, article après article, cette enquête a pu conclure à la profonde originalité de Thomas, en remarquant que l'influence de Bonaventure est plus marquée que celle d'Albert [3]. Limité à Albert et Thomas, mais plus proche du domaine de notre recherche, le travail de Johannes Hinz concernant le deuxième Livre [4] a souligné l'influence du commentaire d'Albert pour un grand nombre de questions, malgré plusieurs différences de doctrine et un progrès dans la méthode [5]. D'autres études comparatives fourniraient sans doute matière à une nouvelle recherche ; mais, le plus souvent, ces études concernent davantage la *Somme de théologie* que le commentaire sententiaire de Thomas [6].

Notre propos n'étant pas d'entreprendre un examen complet du thème de la Trinité et de la création chez Albert et Bonaventure, notre lecture des textes bénéficiera de l'apport de plusieurs travaux antérieurs. Un premier regard sur les publications consacrées aux deux docteurs manifeste pourtant la distance qui sépare Albert et Bonaventure dans la recherche sur la Trinité créatrice : tandis que la théologie de Bonaventure a donné lieu à de nombreuses études, celle d'Albert demeure un domaine ouvert à une enquête plus approfondie.

La théologie trinitaire de S. Albert dans le commentaire sur les *Sentences* a été exposée dans une perspective systématique et historique par Alfonso M. Pompei, qui en a analysé les principaux thèmes dans leur unité interne et leurs rapports avec les débats théologiques du XII[e] et XIII[e] s. [7]. Les résultats de cette

1. M. Schmaus, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, 2. Teil, Bd. 1 : *Die trinitarischen Lehrdifferenzen. Systematische Darstellung und historische Würdigung*, « BGPTM, 29/1 », Münster, 1930. Les comparaisons doctrinales sont répandues dans l'ensemble de l'ouvrage suivant les divers thèmes traités (pas d'étude de la Trinité créatrice).

2. L. Jessberger, *Das Abhängigkeitsverhältnis des hl. Thomas von Aquin von Albertus Magnus und Bonaventura im dritten Buche des Sentenzenkommentars*, Diss. Würzburg, 1936.

3. Voir la conclusion de l'ouvrage, p. 199-203 ; l'importante matière du troisième Livre ne facilite cependant pas l'évaluation exacte de la part d'originalité et d'héritage ; les conclusions de l'A. restent ainsi prudentes : « Beide Momente vereinigten sich in ihm [Thomas] in harmonischer Weise : Abhängigkeit und Originalität » (p. 199).

4. J. Hinz, *Verhältnis des Sentenzenkommentars von Thomas von Aquin zu dem Alberts des Grossen (Vergleich von Buch II)*, Diss. Würzburg, 1936.

5. Voir la conclusion de l'ouvrage, p. 138-141.

6. C'est le cas notamment du travail de E.J. Butterworth, *The Doctrine of the Trinity in Saint Thomas Aquinas and Saint Bonaventure*, Diss. Fordham University, 1985.

7. A.M. Pompei, *La dottrina trinitaria di S. Alberto Magno O.P.* Esposizione organica del Commentario delle Sentenze in rapporto al movimento teologico scolastico, Diss. Fribourg (Suisse), Roma, 1953. Plus récemment, la théologie trinitaire d'Albert a fait l'objet d'une thèse de doctorat présentée à la faculté de théologie de l'Université de Navarre par J. Burggraf ; seul un extrait en a été publié : *Introducción al pensamiento trinitario de San Alberto Magno*, dans *Excerpta e dissertationibus in sacra theologia*, vol. XV, Pamplona, 1988, p. 9-84. L'étude de

Digitized by Google

étude permettront une considération plus brève de certaines questions de théologie trinitaire. Le thème de la Trinité créatrice n'y est cependant pas traité, sinon de manière très succincte dans des thèmes connexes tels que les vestiges et l'image de la Trinité [1] ou la puissance créatrice [2]. Quant aux comparaisons avec l'enseignement de Thomas, elles sont prises dans la *Somme de théologie* principalement. Il en va de même pour l'étude de la théologie trinitaire d'Ulrich de Strasbourg menée autrefois par Albert Stohr, qui l'a comparée en particulier à l'enseignement de Thomas et d'Albert [3] (sans prise en compte de la question de la Trinité créatrice), manifestant l'influence des thèmes d'inspiration néoplatonicienne dans l'école d'Albert et l'originalité de Thomas dans leur réception [4].

D'autres études ont abordé, de manière plus limitée, la théologie trinitaire d'Albert. Il faut signaler ici en particulier la question de la causalité du bien et de l'amour et son influence en pneumatologie [5], ainsi que la doctrine de l'image de la Trinité [6]. Les travaux de Francis Ruello concernant la notion de vérité [7], les « raisons » des noms divins [8] et certains points de théologie trinitaire [9] ont également mis en lumière, par la considération des œuvres d'Albert antérieures au commentaire de Thomas, l'influence du maître allemand sur l'élaboration du traité de Dieu chez l'Aquinate, concernant notamment les idées divines, la causalité des attributs divins appropriés aux personnes et la communication trinitaire de la nature divine.

L'état de la recherche se présente de manière fort différente pour S. Bonaventure. La Trinité créatrice apparaît en effet comme un thème central et caractéristique de la théologie du docteur franciscain. On pourrait s'en convaincre au seul regard du *Lexique saint Bonaventure* publié sous la direction de J.G. Bougerol [10]. Le thème ayant suscité de très nombreux travaux, soit

J. Burggraf se limite à un exposé assez matériel de la doctrine trinitaire d'Albert (commentaire sur les *Sentences* et *Somme de théologie*), sans autre recherche des sources et de la place d'Albert face à ses contemporains ; l'A., par ailleurs, ignore le travail plus complet (commentaire sur les *Sentences*) de A.M. Pompei.

1. A.M. Pompei, *op. cit.*, p. 57-62.

2. *Op. cit.*, p. 129-130 ; 176-177.

3. A. Stohr, *Die Trinitätslehre Ulrichs von Strassburg mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu Albert dem Grossen und Thomas von Aquin*, « Münsterische Beiträge zur Theologie, 13 », Münster, 1928.

4. Cf. notamment p. 207-208.

5. J. Schneider, *Das Gute und die Liebe nach der Lehre Albert des Grossen*, « Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, N.F. 3 », München, Paderborn, Wien, 1967, p. 55-75 ; 90-91 ; 212-226 ; l'étude des textes du commentaire sur les *Sentences* est menée conjointement à celle des autres œuvres.

6. M. Schmaus, « Die trinitarische Gottesebenbildlichkeit nach dem Sentenzenkommentar Alberts des Grossen », dans *Virtus politica*. Festgabe ... A. Hufnagel, éd. J. Möller et H. Kohlenberger, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1974, p. 277-306.

7. F. Ruello, *La notion de vérité chez saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin de 1243 à 1254*, Louvain, Paris, 1969.

8. Id., *Les « noms divins » et leurs « raisons » selon saint Albert le Grand commentateur du « De divinis nominibus »*, « Bibliothèque thomiste, 35 », Paris, 1963.

9. Id., « Le commentaire inédit de saint Albert le Grand sur les *Noms divins*. Présentation et aperçus de théologie trinitaire », *Traditio* 12 (1956) 231-314 ; Id., « Une source probable de la théologie trinitaire de saint Thomas », *Rech. Sc. Rel.* 43 (1955) 104-128.

10. « Bibliothèque bonaventurienne », Paris, 1969 : les entrées qui formulent des thèmes associés à la Trinité créatrice et à l'œuvre des personnes divines sont extrêmement nombreuses.

Digitized by Google

directement, soit du point de vue d'un aspect partiel du problème, on se limitera ici à une brève indication de l'objet et des conclusions des principaux ouvrages auxquels nous aurons recours dans la suite de notre étude.

On dispose depuis longtemps d'une étude de valeur de la théologie trinitaire de Bonaventure par Albert Stohr [1], dans laquelle le commentaire sur les *Sentences* (la synthèse de théologie trinitaire la plus complète du maître franciscain) tient une place importante. L'œuvre trinitaire *ad extra* y est abordée principalement du point de vue de l'unité d'opération [2], mais l'examen de diverses questions de théologie trinitaire a permis à l'A. de souligner la place centrale de la *primitas* et de la plénitude fontale du Père, suivant un mode de pensée portant les traits d'un héritage grec (néoplatonicien et dionysien en particulier), comme l'idée dominante de la synthèse de Bonaventure avec les thèmes connexes de la diffusion du bien et de l'émanation, étendant son influence à la doctrine de la création [3]. Avec quelques nuances, ces résultats ont été confirmés et exploités par l'ensemble des travaux ultérieurs.

L'étude consacrée à *La Trinité créatrice d'après saint Bonaventure* par Luc Mathieu [4] a souligné le personnalisme de Bonaventure dans la doctrine des appropriations, du mode créateur des personnes (recherche d'un mode « propre » des personnes dans leur agir créateur) et de l'image de la Trinité. Sans entrer dans l'ensemble des conclusions de l'A. auxquelles nous ferons référence dans la suite de notre étude [5], il faut retenir en particulier de ce travail, pour la doctrine de la Trinité comme pour celle de la création, la richesse du thème de la fécondité du souverain bien hérité d'Alexandre de Halès : diffusion du bien qui place le Père à la source de toute communication, Bonté du Premier qui se communique [6]. La doctrine exemplariste de Bonaventure permet de son côté la mise en valeur de l'œuvre créatrice du Fils et du Saint-Esprit [7]. A l'idée de primauté ou de « premier » répondra, dans le processus de communication, celle d'un *ordre* trinitaire : ordre en Dieu, ordre dans la production des créatures et dans le retour à la Trinité divine, suivant une vision exemplariste et hiérarchique de l'univers [8].

Le personnalisme de la doctrine de la Trinité créatrice chez le maître franciscain a été relevé également face à d'autres questions plus précises :

1. A. Stohr, *Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura*. Eine systematische Darstellung und historische Würdigung. I. Teil : Die wissenschaftliche Trinitätslehre, « Münsterische Beiträge zur Theologie, 3 », Münster, 1923.

2. *Op. cit.*, p. 177-187.

3. *Op. cit.*, p. 36 ; 135 ; voir surtout la conclusion, p. 187-191.

4. L. Mathieu, *La Trinité créatrice d'après saint Bonaventure*, Paris, 1992. L'ouvrage reprend, en complétant partiellement la bibliographie, la thèse présentée par l'A. à l'Institut Catholique de Paris en 1960.

5. Voir également notre recension de cet ouvrage, *RT* 93 (1993) 348-350.

6. *Op. cit.*, p. 19-58 ; 111-128.

7. *Op. cit.*, p. 129-194.

8. Cf. aussi J.A.W. Hellmann, *Ordo*. Untersuchung eines Grundgedankens in der Theologie Bonaventuras, « Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, N.F. 18 », München, Paderborn, Wien, 1974 ; J.G. Bougerol, « Saint Bonaventure et la Hiérarchie dionysienne », *AHDLMA* 36 (1969) 131-167.

Digitized by Google

l'œuvre créatrice et salvifique du Fils [1], les vestiges trinitaires et l'image de la Trinité [2], la réalité créée comme « signe » (« livre ») de la Trinité [3], la place de l'homme dans l'*exitus* et le *reditus* [4], l'enracinement trinitaire de l'ensemble de l'histoire du salut [5]. On peut observer une étroite connexion de ces principaux thèmes, avec une remarquable constance, autour de la théologie trinitaire ; celle-ci fournit les éléments essentiels et l'inspiration première de la conception bonaventurienne des rapports entre Dieu et le monde et de la compréhension théologique du monde créé.

La plupart de ces aspects se trouvent rassemblés dans la vaste synthèse effectuée par Olegario González [6]. La recherche de l'A. ne se limite pas aux intuitions majeures de Bonaventure en théologie trinitaire (diffusion du bien, *primitas*, etc. [7]) ni aux thèmes de la Trinité créatrice et de l'œuvre trinitaire du salut (dernière partie [8]) ; on y trouve également une étude très étendue des sources de Bonaventure (place centrale de la *Summa halensis*, influence croissante de Denys qui passe au premier plan dans les œuvres postérieures au commentaire [9]) et des caractéristiques de la méthode de Bonaventure en théologie trinitaire, autour du problème de notre connaissance de la Trinité [10]. Les résultats de l'ouvrage de O. González devraient permettre d'éviter toute simplification excessive dans la comparaison de la doctrine de nos auteurs : davantage que la confrontation matérielle de certains éléments de doctrine, c'est la méthode théologique et la convergence d'influences complexes, dans une synthèse originale, qui permettent de mesurer l'enjeu et la valeur de l'entreprise

1. A. Gerken, *La théologie du Verbe*. La relation entre l'incarnation et la création selon S. Bonaventure, « Bibliothèque bonaventurienne », Paris, 1970, p. 49-174.

2. Parmi les principales études auxquelles nous nous référerons par la suite : T. Szabó, *De SS. Trinitate in creaturis refulgente*. Doctrina S. Bonaventurae, Romae, 1955 (vaste aperçu des différents aspects du problème) ; C.B. Del Zotto, *La teologia dell'immagine in San Bonaventura*, Vicenza, 1977 (place centrale du Fils dans le développement de l'image).

3. U.G. Leinsle, *Res et Signum*. Das Verständnis zeichenhafter Wirklichkeit in der Theologie Bonaventuras, « Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, N.F. 26 », München, Paderborn, Wien, 1976 ; cf. W. Rauch, *Das Buch Gottes*. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura, München, 1961.

4. A. Schaefer, « Der Mensch in der Mitte der Schöpfung », dans *S. Bonaventura 1274-1974*. Volumen commemorativum ..., t. 3, Grottaferrata, 1973, p. 337-392 (structure trinitaire de la création, du monde créé et de son retour à Dieu).

5. H. Heinz, *Trinitarische Begegnungen bei Bonaventura*. Fruchtbarkeit einer appropriativen Trinitätstheologie, « BGPTMA, N.F. 26 », Münster, 1985 ; sur la signification de ce thème pour la doctrine de Dieu : W. Schachten, « Die Trinitätslehre Bonaventuras als Explikation der Offenbarung vom personalen Gott », *Franz. Stud.* 56 (1974) 191-214 ; K. Fischer, *De Deo trino et uno*. Das Verhältnis von *productio* und *reductio* in seiner Bedeutung für die Gotteslehre Bonaventuras, « Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 38 », Göttingen, 1978 ; A. Pompei, *Bonaventura da Bagnoregio*. Il pensare francescano, « I maestri francescani, 1 », Roma, 1993, p. 60-63 ; 76-78 ; 91-98. Ces travaux considèrent l'ensemble de l'œuvre de Bonaventure.

6. O. González, *Misterio trinitario y existencia humana*. Estudio histórico teológico en torno a San Buenaventura, « Biblioteca de teología (Univ. de Navarra), 6 », Madrid, México, Buenos Aires, Pamplona, 1966.

7. *Op. cit.*, p. 117-190.

8. *Op. cit.*, p. 506-603 et 604-625.

9. *Op. cit.*, p. 197-386 : Denys, Augustin, Anselme, Richard de Saint-Victor et Alexandre de Halès.

10. *Op. cit.*, p. 413-505 ; discussion du problème chez Thomas, p. 387-412.

Digitized by Google

des grands médiévaux pour l'intelligence de la révélation de la Trinité et de son œuvre dans le monde.

* * *

Notre étude comportera trois parties principales : la Trinité créatrice dans le commentaire d'Albert sur les *Sentences*, dans celui de Bonaventure, puis dans le commentaire de Thomas. Puisque nous chercherons à établir certains points de comparaison et une influence probable d'Albert et de Bonaventure à l'égard de Thomas, une *Note préliminaire* situera brièvement, dans la production théologique de leurs auteurs, les œuvres étudiées. En raison de son importance pour les sources de la pensée du jeune Thomas, nous prendrons également en compte le commentaire d'Albert sur le *corpus* dionysien (*Hiérarchie céleste* et *Noms divins* [1]). On trouvera aussi à la fin de cet ouvrage (*Annexe*) une traduction des principaux passages formulant la causalité des processions divines à l'égard de la procession des créatures. Pour le reste, notre enquête suivra une démarche comparable pour chacun de nos auteurs, en trois étapes principales : la structure du commentaire sur les *Sentences*, le commentaire sur le premier Livre (Dieu Trinité), puis le traité de la création au deuxième Livre.

Nous chercherons d'abord à faire droit au mouvement interne du commentaire sur les *Sentences*, en prêtant attention aux *Prologues*, à la structure proposée au début du commentaire et à la structure du premier Livre en particulier [2]. Notre propos, dans cette première section, vise à discerner la place de la Trinité créatrice dans l'organisation de la matière théologique qui commande la synthèse du bachelier sententiaire. Cette première section, chez chacun des trois auteurs, cherchera ainsi à percevoir l'enjeu de la Trinité créatrice pour la compréhension d'ensemble de la théologie, pour la connexion de ses principaux domaines, et pour l'articulation du traité de la Trinité et de la création en particulier.

Une deuxième section examinera le corps de la théologie trinitaire des trois commentaires sur les *Sentences* [3]. Notre propos n'y sera pas de présenter une vue complète de la théologie trinitaire, mais de relever la signification du thème de la Trinité créatrice dans l'élaboration des principales questions où nos auteurs font intervenir la connexion entre la Trinité et la création (ou l'agir *ad extra*). Nous chercherons ici à suivre, autant que nous le pourrons, le développement et la cohérence interne de la pensée propre de chacun d'entre eux. Pour cette raison, notre enquête présentera certaines différences d'approche, en fonction des textes d'Albert, de Bonaventure et de Thomas. Dans tous les cas, nous tenterons de mettre en relief les intuitions maîtresses qui guident leur réflexion au sujet des processions trinitaires et de la causalité des trois personnes divines, tant par rapport à la création que dans les missions des personnes. Pour Thomas, notre étude cherchera à présenter un commentaire des nombreux textes qui font valoir, à des titres divers, la causalité des processions trinitaires à l'égard de l'*exitus* et du *reditus* des créatures. La lecture de ces textes tirera grand profit de

1. Ci-dessous, ch. IV.
2. Albert : ch. I ; Bonaventure : ch. V ; Thomas : première section, ch. IX-XI .
3. Albert : ch. II ; Bonaventure : ch. VI-VII ; Thomas : deuxième section, ch. XII-XVI.

Digitized by Google

l'étude d'Albert et de Bonaventure, permettant de déceler les traits originaux de la pensée trinitaire de Thomas aussi bien que la reprise, dans une nouvelle synthèse, de thèmes développés avant lui par Albert et Bonaventure.

Dans une troisième section, nous prendrons en considération le traité de la création, au deuxième Livre des *Sentences* [1]. Cet aperçu de la doctrine de la création au deuxième Livre devrait d'une part nous permettre de mesurer la place de l'exégèse théologique du récit biblique de la *Genèse* pour la doctrine trinitaire de la création chez nos trois auteurs. Nous chercherons d'autre part à déterminer la portée des questions qui font intervenir la dimension trinitaire de l'agir créateur, en vue d'évaluer la mise en œuvre, dans le traité de la création lui-même, des éléments de doctrine dégagés par la théologie trinitaire au premier Livre.

Une conclusion générale, au terme de notre enquête, rassemblera les principaux résultats de notre recherche chez Albert, Bonaventure et Thomas. Nous tenterons de préciser la place et la signification du thème de la Trinité créatrice dans la théologie trinitaire, dans la doctrine de la création et dans l'organisme de la synthèse théologique de Thomas face à ses devanciers. La comparaison des lignes maîtresses de l'enseignement de nos trois auteurs devrait nous aider à discerner la valeur des thèmes de métaphysique et de théologie trinitaire qui permettent le développement d'une compréhension trinitaire de la création. En manifestant la pensée propre des trois théologiens, nous espérons également parvenir à montrer les sources et l'originalité de Thomas d'Aquin en particulier, chez qui le thème de la causalité des processions divines constitue l'une des articulations majeures de la pensée théologique, et qui pourrait bien offrir une contribution de valeur aux recherches actuelles sur la Trinité et la création : « la procession des personnes divines est la raison de la production des créatures par leur principe, et elle est aussi la raison de leur retour à la fin [2] ».

* * *

Ce m'est enfin un agréable devoir de remercier ici très cordialement le Père Jean-Pierre Torrell O.P., Professeur de théologie dogmatique à l'Université de Fribourg, qui a orienté cette recherche et qui l'a fait bénéficier de sa profonde connaissance de Thomas d'Aquin et de la théologie médiévale. J'exprime également ma gratitude au Père Louis-Jacques Bataillon O.P., au Père Adriano Oliva O.P. et au Père Winfried Fauser S.J. qui ont généreusement mis à ma disposition de nombreux renseignements sur les manuscrits des commentaires de Thomas d'Aquin et d'Albert le Grand.

1. Albert : ch. III ; Bonaventure : ch. VIII ; Thomas : troisième section, ch. XVII.
2. Thomas, I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 2.

Digitized by Google

Digitized by Google

NOTE PRÉLIMINAIRE

LES COMMENTAIRES DE SAINT ALBERT, SAINT BONAVENTURE ET SAINT THOMAS SUR LES *SENTENCES*

Cette étude concerne en particulier un groupe d'œuvres : les commentaires de S. Albert, S. Bonaventure et S. Thomas sur les *Sentences*. Les questions de théologie trinitaire s'y trouvant rassemblées dans le premier Livre, c'est celui-ci qui en fournira la matière principale. Le traité de la création au deuxième Livre apportera d'importants compléments ; plus ponctuellement, on trouvera d'autres références à certaines questions développées aux troisième et quatrième Livres. Dans chaque cas, nous chercherons à mettre en valeur le propos théologique de saint Thomas par la comparaison tirée des commentaires sur les *Sentences* de saint Albert et de saint Bonaventure, de manière diverse cependant selon l'enjeu et l'ampleur des problèmes traités ainsi que leur signification pour notre propos. On trouvera également des éléments de réflexion non négligeables dans le commentaire de saint Albert sur le *corpus* dionysien, antérieur au commentaire de saint Thomas sur les *Sentences*, ainsi que dans quelques autres œuvres auxquelles nous recourrons plus marginalement. La question de la Trinité créatrice se situe chez les trois théologiens à l'intérieur d'œuvres déterminées traitant un corps de doctrine plus vaste, auquel nous chercherons à faire droit pour les problèmes considérés. Avant d'entrer dans l'étude des textes et de les examiner dans leur contenu doctrinal, ils convient de les situer brièvement dans la vie et la production théologique de leurs auteurs.

Le commentaire de saint Albert sur les Sentences et sur le corpus dionysien

Lorsque Thomas, dans les premières années de son enseignement comme bachelier à Paris, lit les *Sentences* de Pierre Lombard et rédige son commentaire, celui d'Albert est déjà achevé depuis plusieurs années.

La date exacte de l'arrivée d'Albert à Paris, où il est envoyé pour lire les *Sentences*, est incertaine ; on peut la placer probablement autour de 1243 ou un peu auparavant. Il devint maître en théologie en 1245, succédant au dominicain Guerric de Saint-Quentin à la chaire pour les étrangers [1]. Né vers la fin du XII[e]

1. Cf. le tableau des chaires dominicaines à Paris chez J.A. Weisheipl, *Frère Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensée, ses œuvres*, trad. C. Lotte et J. Hoffmann; Paris, 1993, p. 81 ; pour Albert : 1245-1248. Bon nombre de travaux anciens indiquent une date antérieure,

Digitized by Google

ou dans les premières années du XIII^e siècle, sans que les études historiques aient permis jusqu'ici d'en préciser la date avec certitude, Albert est alors âgé d'environ 40 ans ou un peu davantage. Son commentaire n'est donc pas à proprement parler une œuvre de jeunesse : lecteur en théologie dès 1228 environ, il a déjà enseigné la théologie à Cologne [1], Hildesheim, Freiberg [2], Ratisbonne et Strasbourg. Si l'enseignement des *Sentences* revient aux premières années de cette période parisienne, la rédaction de son commentaire s'étend au-delà, tandis qu'il est maître *in actu regens* à Paris, puis dans les premières années de son enseignement au *studium* dominicain qu'il fonde à Cologne (1248). L'unité de l'œuvre est bien attestée par les prologues, les *divisiones textus* ainsi que par les nombreux renvois internes.

La chronologie de la rédaction des quatre Livres a cependant posé plusieurs problèmes aux érudits. Sans entrer ici dans la discussion de ces problèmes, on peut retenir des principaux résultats de la recherche que la rédaction du commentaire sur les trois derniers Livres est très certainement postérieure à la *Summa de creaturis* (*Summa parisiensis*) à laquelle le commentaire renvoie fréquemment, et qui permet de dater les Livres avec plus de précision [3]. Cette *Summa*, fruit de l'enseignement d'Albert à Paris, est composée de six parties [4]

qu'une meilleure connaissance du système universitaire parisien permet aujourd'hui de corriger (voir par exemple P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, t. 1, « Etudes de philosophie médiévale, 17 », Paris, 1933, p. 62 et tableau inséré entre p. 228 et 229). Pour les précisions biographiques, cf. *Albert & Thomas, Selected Writings*, Translated, edited and introduced by S. Tugwell, Preface by L.E. Boyle, New York, Mahwah, 1988, p. 3-39 ; W.P. Eckert, « Leben und Werk des hl. Albertus Magnus », dans *Albertus Magnus, Ausgewählte Texte Lateinisch-Deutsch*, éd. A. Fries, « Texte zur Forschung, 35 », Darmstadt, ²1987, p. VII-XXXII ; J.A. Weisheipl, « The Life and Works of St. Albert the Great », dans *Albertus Magnus and the Sciences, Commemorative Essays 1980*, Id. éd., Toronto, 1980, p. 13-51 ; G. Binding et P. Dilg, art. « Albertus Magnus », *LM* 1 (1980) 294-299 ; R.W. Shahan, *Introduction* à *Albert the Great, Commemorative Essays*, éd. F.J. Kovach et R.W. Shahan, Norman (Oklahoma), 1980, p. VII-XIX ; H.C. Scheeben, *Albertus Magnus*, Köln, ³1980, p. 15-75. Parmi les nombreux ouvrages publiés à l'occasion du 700^e anniversaire de la mort d'Albert, on trouvera notamment l'indication des sources et des principales études antérieures dans *Albertus Magnus. Ausstellung zum 700. Todestag*, Historisches Archiv der Stadt Köln, Köln, 1980.

1. Selon Henri de Herford (*Chronica seu Liber de rebus memorabilibus*, éd. A. Potthast, Göttingen, 1859, p. 201), Albert aurait lu deux fois les *Sentences* à Cologne, mais nous ne savons pas à quelles dates ces deux enseignements doivent être placés ; il s'agit très probablement de la période qui précéda son arrivée à Paris, cf. S. Tugwell, *Albert & Thomas*, p. 7 ; J.A. Weisheipl, *The Life and Works of St. Albert the Great*, p. 20. Le problème d'une double *rédaction* a été posé autrefois par A. Ohlmeyer, « Der gedruckte Sentenzenkommentar Alberts des Grossen », *RTAM* 6 (1934) 42-54 ; 424-427 ; l'étude des renvois du quatrième Livre aux trois premiers l'avait conduit à formuler l'hypothèse d'un commentaire sur les trois premiers Livres différent de celui de nos éditions imprimées ; cette hypothèse a été généralement abandonnée à la suite de l'étude critique de Dom O. Lottin, « Commentaire des Sentences et Somme théologique d'Albert le Grand », *RTAM* 8 (1936) 117-153, cf. p. 123-131 ; 145-149.

2. Freiberg, en Saxe, ou peut-être Fribourg en Brisgau, cf. S. Tugwell, *Albert & Thomas*, p. 7-8.

3. Cf. B. Geyer, *Prolegomena* à l'édition du *De Bono*, ed. colon. t. 28, Münster, 1951, p. XI-XIII ; O. Lottin, « Problèmes concernant la 'Summa de creaturis' et le Commentaire des Sentences de saint Albert le Grand », *RTAM* 17 (1950) 319-328.

4. *De sacramentis, De incarnatione, De resurrectione, De quatuor coaequaevis, De homine, De bono* ; la quatrième et la cinquième parties ont circulé longtemps indépendamment sous le nom de *Summa de creaturis*, et se présentent encore ainsi dans l'édition Borgnet (t. 34

Digitized by Google

dont la quatrième et la cinquième (*De quatuor coaequaevis et De homine*) nous permettront de préciser certains aspects du traité de la création dans le commentaire sur le Livre II des *Sentences*. Les renvois du commentaire à la *Summa de creaturis* ainsi que les renvois internes au commentaire lui-même permettent en outre de situer la rédaction du Livre II en 1246, après celle du Livre III. La rédaction du commentaire sur le quatrième Livre ne sera pas achevée avant l'année 1249, à Cologne [1]. Quant à la rédaction du Livre I qui nous intéresse ici au premier chef, elle doit être placé au début de la rédaction du commentaire, soit autour de 1243-1244, très certainement avant 1246. Nous suivrons le texte du commentaire dans l'édition établie par A. Borgnet, t. 25-30 [2].

Thomas n'a pas suivi l'enseignement d'Albert sur les *Sentences* à Paris, puisqu'il n'y a été envoyé qu'en 1245, c'est-à-dire au moment où Albert achève son enseignement de bachelier sententiaire. Il est très peu probable par ailleurs qu'à Paris Thomas ait étudié la théologie d'une manière suivie et continue sous la conduite d'Albert : c'est davantage à des études philosophiques qu'il doit avoir consacré ce premier séjour à Paris, sans qu'on puisse exclure qu'il y ait fréquenté en même temps certains cours d'Albert [3]. L'enseignement d'Albert exerça cependant une influence considérable dans bien des domaines sur le jeune Thomas qui étudia sept ans auprès de lui (1245-1252). Il apparaît en outre que, non seulement dans les premières années de son activité, mais tout au long de son enseignement, Thomas prêta une grande attention aux écrits d'Albert, sans qu'on

et 35, Paris, 1895 et 1896) dont nous suivrons le texte ; cf. J.A. Weisheipl, *The Life and Works of St. Albert the Great*, p. 22.

1. L'année 1249 est indiquée dans un exemple en IV *Sent.* d. 35, a. 7 (éd. Borgnet, t. 30, p. 354a) ; cf. P. Simon, *Prolegomena* à *Alberti Magni Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. colon. t. 37/1, Münster, 1972, p. VI. La chronologie des quatre Livres et leur unité ont été étudiées dans le détail par Dom O. Lottin, *Commentaire des Sentences et Somme théologique*, p. 117-142 ; selon ses conclusions, l'ordre des écrits d'Albert avant 1250 (en faisant abstraction du traité *De natura boni*, œuvre de jeunesse à laquelle Albert ne renvoie guère dans ses œuvres ultérieures) est le suivant : *Summa de sacramentis* ; *Summa de IV coaequaevis*, jusqu'à la q. 61 ; *Summa de incarnatione* et *de resurrectione* ; fin de la *Summa de quatuor coaequaevis*, *Summa de homine* ; *Summa de bono* ; Commentaire sur les *Sentences*, Livre I, de la dist. 1 à une distinction entre 8 et 15 ; Livre III, de la dist. 1 à la dist. 10-11 ; Livre I, de la dist. 8-15 à la fin ; Livre III, de la d. 12 à la fin ; Livre II (1246) ; Livre IV (1249) (*art. cit.*, p. 137-138 ; 141-142 ; l'examen des principales conclusions a été repris par l'auteur dans *Problèmes concernant la 'Summa de creaturis' et le Commentaire des Sentences*, p. 320-326 ; 328). Cf. B. Geyer, *op. cit.*, p. XI-XII ; V. Doucet, *Prolegomena* à *Alexandri de Hales Summa theologica seu sic ab origine dicta « Summa fratris Alexandri »*, t. 4, Quaracchi, 1948, p. CCXXXV-CCXL, qui établit en outre l'influence de la *Somme* halésienne sur le commentaire d'Albert ; cf. aussi J.A. Weisheipl, *The Life and Works of St. Albert the Great*, p. 22 ; Weisheipl précise que le commentaire sur les quatre Livres des *Sentences* est très clairement une *ordinatio*, c'est-à-dire une édition préparée pour les « stationnaires » ; ces données chronologiques concernant les œuvres d'Albert sont brièvement reprises en un tableau chez A. de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, 1990, p. 21.

2. Paris, 1893-1894 ; pour le premier Livre en particulier : t. 25 (dist. 1-25) et 26 (dist. 26-48). La concordance des œuvres avec l'éd. Jammy est donnée à la fin de chaque tome de l'éd. de Cologne ; pour le commentaire sur les *Sentences* : t. 14-16.

3. On ne peut exclure également que la première de ces années ait été l'année du noviciat, que Thomas n'a pu accomplir depuis sa prise d'habit en 1244 ; pour ce premier séjour parisien de Thomas, voir J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, « Pensée antique et médiévale – Vestigia, 13 », Paris, Fribourg, 1993, p. 28-36.

Digitized by Google

puisse en dire autant de l'inverse [1]. Lorsque Thomas rédige son propre commentaire, c'est en dialogue constant avec celui d'Albert, dont on a pu observer l'influence plus marquée dans les premiers Livres qui nous intéressent en particulier ici [2].

Quant à son genre, l'œuvre se caractérise par une attention au texte du Lombard [3] matériellement plus importante que chez Thomas, ainsi que par la multiplication des sous-unités à l'intérieur d'une même distinction, qui rend moins aisée la perception de la cohésion et du mouvement interne de la pensée théologique d'Albert [4]. Son commentaire ne s'est pas entièrement affranchi de la servitude de l'exposition du texte des *Sentences*, dont les problématiques datent alors de presque un siècle [5], à la différence de ceux de Bonaventure et de Thomas chez qui la *quaestio* l'emporte incontestablement, et de beaucoup, sur la considération du texte du Lombard [6]. Il ne présente peut-être pas, dans sa conception comme dans son contenu, la même originalité que la *Summa de creaturis*, plus caractéristique sans doute des intérêts et du tempérament théologique et philosophique du *Doctor universalis* (avec l'importante place des sciences naturelles). L'ouvrage n'en mérite pas moins – l'étude de la théologie trinitaire et de la théologie de la création permettra de le vérifier – d'être considéré comme une œuvre personnelle, intégrant les matériaux théologiques hérités des

1. On trouvera davantage de détails chez J.A. Weisheipl, *Thomas d'Aquino and Albert his Teacher*, « The Etienne Gilson Series, 2 », Toronto, 1980, cf. p. 13 ; on peut voir également (malgré certaines imprécisions rectifiées par Weisheipl) R. Mathes, « Thomas von Aquin und Albertus Magnus », dans *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, t. 2 : *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero, dal medioevo ad oggi*. Atti del congresso internazionale (Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974), Naples, 1976, p. 102-108.

2. Cf. M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, « Publications de l'Institut d'études médiévales, 11 », Montréal, Paris, ²1984, p. 235.

3. Sans entrer ici dans l'étude du contenu théologique du commentaire, on peut aisément remarquer l'importance du texte des *Sentences* en observant les formulations des articles ainsi que leur introduction.

4. On observe ainsi par exemple, pour le commentaire sur les trois premières distinctions : 23, 28 et 39 unités (articles), c'est-à-dire pas moins de 90 articles (sans compter bien sûr les divisions et les expositions du texte des *Sentences* indiquées comme telles), là où le commentaire de Bonaventure en compte 20 (6, 4 et 10) et celui de Thomas 25 (7, 4 et 14, sans compter d. 2, q. un., a. 3). Ce calcul des articles, tels qu'ils apparaissent dans l'éd. Borgnet, doit cependant être nuancé par le fait qu'un bon nombre de ces unités se présentent comme une exégèse théologique du texte même des *Sentences*, de manière comparable aux « *dubia* sur la lettre du Maître » dans le commentaire de Bonaventure, très nombreux également.

5. La rédaction du texte définitif des *Sentences* doit être placée entre 1155 et 1158, cf. *Prolegomena* à *Magistri Petri Lombardi Sententiae in IV Libris distinctae*, t. 1/1, « Spicilegium Bonaventurianum, 4/1 », Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata (Roma), 1971, p. 122*-129* ; nous suivrons également le texte de cette édition ainsi que sa division en chapitres : t. 1/2 : *Liber I et II* ; t. 2 : *Liber III et IV*, « Spicilegium Bonaventurianum, 4/2 et 5 », Grottaferrata (Roma), 1971 et 1981. La division en distinctions, dont l'usage est introduit par Alexandre de Halès, est reprise de la même manière par Albert, Bonaventure et Thomas ; parmi les divergences que l'on peut observer, signalons celle de la dist. 15 au Livre II : Albert et Thomas commencent la distinction avec l'œuvre de création au quatrième jour, tandis que Bonaventure la commence avec l'œuvre du cinquième jour, cf. I. Brady, « The Distinctions of Lombard's Book of Sentences and Alexander of Hales », *Franciscan Studies* 25 (1965) 90-116, ici p. 112-113.

6. Pour l'évolution du genre, cf. P. Glorieux, art. « Sentences (Commentaires sur les) », *DTC* 14/2 (1941) 1860-1884, ici 1871-1877.

Digitized by Google

devanciers dans une pensée propre qui s'inspire également de sources nouvelles et originales.

C'est à Paris déjà qu'Albert commença son commentaire sur l'ensemble du *corpus* dionysien, avec la *Hiérarchie céleste*. Cette entreprise d'envergure fut achevée à Cologne, avant 1252 : *Hiérarchie ecclésiastique, Noms divins, Lettres, Théologie mystique* de Denys [1]. Le commentaire sur les *Noms divins* doit être daté très certainement aux alentours de 1250 à Cologne. Il constitue en particulier une source de première importance pour la réception du néo-platonisme et de ses grands thèmes dans la théologie du jeune Thomas [2]. On en possède encore l'autographe de la main de Thomas lui-même dans sa fameuse *littera illegibilis* pour la majeure partie de l'ouvrage [3]. Conformément au propos de Denys, qu'il lit de préférence dans la *nova translatio* de Sarrazin [4], le commentaire d'Albert ne traite pas en premier lieu de la Trinité, mais des noms divins qui sont attribués proprement à Dieu selon qu'il est la Cause de laquelle sont issues toutes les perfections créées [5]. L'œuvre contient cependant plusieurs questions relevant de la théologie trinitaire [6], souvent proches des thèmes et des procédés que Thomas mettra en œuvre par la suite [7], et qui nous permettront de préciser certaines thèses dégagées du commentaire sur les *Sentences*.

Les autres œuvres d'Albert auxquelles nous ferons ponctuellement référence ne constituent pas une source pour la pensée théologique de Thomas aux *Sentences*. Plus tardives, elles nous permettront plutôt de manifester certains aspects particuliers, tels la veine néoplatonicienne d'Albert – étendant son influence dans le domaine de la théologie trinitaire également –, ou la permanence d'un thème donné dans sa production théologique. Le premier point est bien illustré par le *De causis et processu universitatis*, qui intéresse notre propos dans la mesure où il développe les grandes intuitions d'une métaphysique de la procession et du flux, caractéristique de la pensée albertinienne [8]. Quant à la

1. Cf. W. Kübel, *Prolegomena* au t. 36/1 de l'éd. de Cologne (1993), p. V ; P. Simon, *Prolegomena* au t. 37 de l'éd. de Cologne (1972), p. V-VII ; J.A. Weisheipl, *The Life and Works of St. Albert the Great*, p. 29. Ont déjà paru dans l'éd. de Cologne, dont nous suivrons le texte, le commentaire sur la *Hiérarchie céleste* (t. 36/1 ; 1993), les *Noms divins* (t. 37/1 ; 1972), la *Théologie mystique* et les *Lettres* (t. 37/2 ; 1978).

2. Cf. J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, p. 37-38.

3. Cf. P. Simon, *Prolegomena*, p. VIII ; J.A. Weisheipl, *Thomas d'Aquino and Albert His Teacher*, p. 5-7 ; J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, p. 31.

4. *Super Dion. De div. nom.*, c. 1, n° 5 (*éd. cit.*, p. 3) ; pour le texte commenté par Albert et la méthode de l'ouvrage, voir en particulier F. Ruello, « Le commentaire inédit de saint Albert le Grand sur les *Noms divins*. Présentation et aperçus de théologie trinitaire », *Traditio* 12 (1956) 231-314, cf. p. 239-254. Pour la connaissance défectueuse du grec par Albert, cf. H.-F. Dondaine, « Saint Albert et le grec », *RTAM* 17 (1950) 315-319.

5. *Super Dion. De div. nom.*, c. 1, n° 2-3 (*éd. cit.*, p. 1-2) ; cf. F. Ruello, « Le commentaire du *De divinis nominibus* de Denys par Albert le Grand. Problèmes de méthode », *Arch. Phil.* 43 (1980) 589-613.

6. Les principaux thèmes ont été relevés par F. Ruello, *Le commentaire inédit de saint Albert le Grand*, p. 267-289.

7. Voir les conclusions de F. Ruello, « Une source probable de la théologie trinitaire de saint Thomas », *Rech. Sc. Rel.* 43 (1955) 104-128, cf. 125-128.

8. *Ed. colon.*, t. 17/2, éd. W. Fauser (1993) ; cf. A. de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, p. 117-177 ; l'ouvrage doit être daté entre 1264 et 1268, cf. W. Fauser, *op. cit.*, p. V ; voir aussi J.A. Weisheipl, *The Life and Works of St. Albert the Great*, p. 41 ; Id.,

Digitized by Google

théologie trinitaire, la dernière synthèse d'Albert est fournie par la *Summa theologiae* [1]. Si l'authenticité de la *Somme* est encore sujette à discussion, aucun argument décisif n'a pu jusqu'ici être apporté qui en interdirait l'usage pour l'intelligence de la théologie albertinienne [2]. On ne trouvera cependant dans cette étude que certains renvois à l'un ou l'autre thème reprenant des éléments développés dans le commentaire sur les *Sentences*.

Le commentaire de saint Bonaventure sur les Sentences

Le commentaire de Bonaventure constitue sa première synthèse théologique, et (à la différence d'Albert) sa première grande œuvre [3]. Etudiant en théologie à Paris de 1243 à 1248 sous la régence d'Alexandre de Halès et sous la maîtrise de Jean de la Rochelle, Eudes Rigaud et Guillaume de Méliton, il lit ensuite la Bible comme bachelier biblique (1248-1250), puis les *Sentences* comme bachelier sententiaire, de 1250 à 1252. Il semble aujourd'hui établi que Bonaventure a commenté les *Sentences* dans l'ordre suivant : Livre I, IV, II, III [4]. Le commentaire sur le premier Livre se présente ainsi comme la première synthèse de théologie trinitaire du docteur séraphique, qu'il faut donc situer entre le commentaire d'Albert et celui de Thomas. Bien structuré autour de la *quaestio* scolastique, le commentaire de Bonaventure manifeste un certain progrès par rapport à celui d'Albert : l'unité du propos théologique y apparaît mieux assurée par la cohérence et la structure de chaque unité du texte. Il conserve cependant un lien bien marqué envers le texte des *Sentences*, à travers les

« Albert's Works on Natural Science (*libri naturales*) in Probable Chronological Order » (Appendix 1), dans *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, Id. éd., Toronto, 1980, p. 565-577, ici p. 576-577.

1. Nous n'indiquerons que certaines références au premier tome paru dans l'éd. de Cologne (t. 34/1) : *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, Lib. I, Pars I, Qu. 1-50A, éd. D. Siedler, Münster, 1978.

2. L'authenticité de cette *Somme*, communément reconnue, a été mise en question à plusieurs reprises par P.A. Fries, cf. notamment « Zur Problematik der 'Summa theologiae' unter dem Namen des Albertus Magnus », *Franz. Studien* 70 (1988) 68-91 ; cf. *Franz Studien* 71 (1989) 123-137. Ces réserves critiques ont fait à leur tour l'objet d'une réfutation serrée par R. Wielockx, « Zur 'Summa theologiae' des Albertus Magnus », *ETL* 66 (1990) 78-110 ; cf. aussi D. Siedler et P. Simon, *Prolegomena* au t. 34/1 de l'éd. de Cologne, p. V-XVI ; la question de l'influence de Thomas sur cette *Somme* demeure également ouverte à une étude plus approfondie. L'ouvrage doit être daté après 1268, dans les dernières années de la production d'Albert, cf. D. Siedler et P. Simon, *op. cit.*, p. XVI-XVII ; S. Tugwell, *Albert & Thomas*, p. 32.

3. Pour les données biographiques, cf. J.G. Bougerol, *Introduction à saint Bonaventure*, Paris, 1988, p. 31-42 et 186-196 (tableau chronologique p. 3-11). Cf. aussi « Chronologia Sancti Bonaventurae » et « Elenchus Operum Sancti Bonaventurae », dans *S. Bonaventura 1274-1974. Volumen commemorativum*, t. 2, Grottaferrata, 1973, p. 10-16 (avec l'indication des principales études antérieures, p. 10) ; G. Binding, art. « Bonaventura », *LM* 2 (1983) 402-407.

4. Cf. I. Brady, « The Edition of the 'Opera Omnia' of Saint Bonaventure (1882-1902) », dans *Il Collegio San Bonaventura di Quaracchi*, Volume commemorativo del Centenario della fondazione (1877-1977), Grottaferrata, 1977, p. 116-140, ici p. 132-134 ; cette étude corrige la chronologie proposée par B. Distelbrink, « De ordine chronologico IV Librorum 'Commentarii in Sententias' S. Bonaventurae », *Collectanea Franciscana* 41 (1971) 288-314, qui critiquait les études antérieures en proposant l'ordre : I, II, IV, III ; pour les renvois internes du commentaire, voir p. 310-314 ; cf. aussi J.G. Bougerol, *op. cit.*, p. 189.

Digitized by Google

nombreux *dubia circa litteram magistri* [1] souvent formulés à la manière d'une petite *quaestio* avec objection (parfois plusieurs) et réponse(s). Comme chez Albert, cette considération du texte des *Sentences*, loin d'être négligeable, permettra à plus d'une occasion de mieux percevoir l'enracinement patristique de la théologie du bachelier sententiaire.

Nous suivrons ici le texte des quatre premiers volumes de l'édition de Quaracchi [2]. Deux passages du commentaire, qui concernent de près les intuitions majeures de Bonaventure en théologie trinitaire, ont posé des problèmes à la critique. Le premier est l'ajout à I *Sent.* d. 27, p. 1, a. un., q. 2, concernant la propriété et la relation du Père autour du « motif » de la génération. Les éditeurs de Quaracchi ont hésité au sujet de son authenticité, en raison du petit nombre de *codices* qui l'attestent, et n'en ont donné que la première moitié [3]. Le problème a été reconsidéré plus tard par F. Delorme qui a conclu à son authenticité certaine et l'a édité dans son intégralité [4]. La seconde difficulté concerne la *Praelocutio* au deuxième Livre [5]. Bonaventure s'y défend de s'être en rien écarté de son maître, Alexandre de Halès, en particulier pour ce qui touche au ternaire de l'image de la Trinité *mens-notitia-amor*, ainsi qu'à la puissance d'engendrer (relation et substance, paternité, innascibilité, fécondité du Père). L'authenticité bonaventurienne de ce passage semble ne pas poser de problème majeur ; il est toutefois peu probable que Bonaventure l'ait lui-même destiné à être intégré à l'édition de son commentaire [6], sinon pour ce qui concerne la liste des opinions du Lombard communément rejetées par les maîtres parisiens [7]. Cet épilogue au premier Livre (plutôt qu'avant-propos au deuxième) a également été réédité par F. Delorme [8].

Bonaventure n'ayant pas écrit de *Somme de théologie* à proprement parler, son commentaire sur les *Sentences* demeure le principal document de sa

1. On en compte, par exemple, 36 pour le commentaire sur les trois premières distinctions (16, 10 et 10).

2. *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae S.R.E. Episc. Card. Commentaria in quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, Studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1882-1889.

3. Il s'agit du passage introduit en ces termes : « Non est autem praetermittendum, quod cum quaeritur, utrum (quare) pater generet (generat) ... » (t. 1, p. 473-474) ; cf. I. Brady, *The Edition of the 'Opera Omnia' of Saint Bonaventure*, p. 131-132.

4. *S. Bonaventurae Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta*, éd. F. Delorme, « BFMAe, 8 », Quaracchi, 1934, p. 284-294, sous le titre « Responsio ad obiecta contra quamdam distinctionem in divinis » ; cf. p. XIX-XXII. Cf. aussi J. Friederichs, « Zum 'Vorwort des hl. Bonaventura' (Op. o. II, 1-3) », *Franz. Studien* 29 (1942) 78-89 ; pour l'*additamentum* à I *Sent.* d. 27 : p. 85-86 (avec le texte d'un manuscrit p. 86-89).

5. *Praelocutio* « Salvatoris opitulante gratia », t. 2, p. 1-3.

6. Cf. I. Brady, *The Edition of the 'Opera Omnia' of Saint Bonaventure*, p. 132 ; J. Friederichs, *Zum 'Vorwort des hl. Bonaventura'* ; ce dernier suggère d'y voir les notes d'un disciple ayant mis par écrit les propos de Bonaventure, insérés après coup dans le commentaire (cf. p. 86) ; mais il pourrait également s'agir d'une première rédaction de Bonaventure, suivant les explications données par V. Doucet, *Prolegomena* à *Summa fratris Alexandri*, t. 4, Quaracchi, 1948, p. CCCXLII-CCCXLIV.

7. Liste reprise et brièvement discutée au terme du deuxième Livre, d. 44, dub. 3 (t. 2, p. 1016).

8. *Op. cit.*, p. 357-362 ; cf. p. XXVI ; on trouve également chez Delorme l'édition d'un manuscrit comportant une partie du *Prooemium* de Bonaventure sur les *Sentences* (premier Livre) concernant la diffusion divine (les « fleuves »), *op. cit.*, p. 279-282, cf. p. XVIII-XIX.

Digitized by Google

théologie trinitaire. Celle-ci est cependant omniprésente dans son œuvre théologique. Sans prendre en compte le *Breviloquium*, les commentaires scripturaires ou les *Collationes in Hexaëmeron* dont l'étude a permis de mesurer l'importance et la permanence du thème de la Trinité créatrice chez le docteur franciscain [1], nous signalerons quelques développements fort significatifs pour notre propos dans les *Quaestiones disputatae de Mysterio Trinitatis* [2]. Ces questions datent de la même période universitaire que les *Quaestiones disputatae de scientia Christi* qui appartiennent aux épreuves en vue de la *licentia docendi*, soit autour de 1254, peu après l'enseignement des *Sentences* [3]. L'ordonnance des questions y présente une particularité. Tandis que la structure du commentaire et des Questions disputées sur la science du Christ est celle de l'article divisé en questions, c'est ici l'article qui est l'élément dernier. Quant à la méthode théologique, remarquable elle aussi, chaque attribut divin pris en compte y est considéré en deux temps : Bonaventure établit d'abord sa vérité, puis sa convenance avec la pluralité des personnes divines.

Les rapports entre Bonaventure et Thomas dans les débuts de leur carrière universitaire sont difficiles à préciser, en particulier pour la période des études [4]. Bonaventure est arrivé à Paris en 1235 déjà, et il y restera sans interruption jusqu'en 1257, lorsqu'il est élu Ministre général des Mineurs. Thomas y séjourne de 1245 à 1248, puis de 1252 à 1259 [5]. Par sa formation, Bonaventure est ainsi plus « parisien » que Thomas qui a commencé sa formation en Italie et l'a poursuivie à Cologne également. Si les contacts personnels, tout au moins avant leur intégration au corps des maîtres et la querelle autour de la vie religieuse mendiante, posent certaines difficultés, les contacts doctrinaux sont plus certains et mieux établis. On a pu les mettre en évidence en divers domaines. Thomas a en particulier bénéficié à plus d'une reprise du commentaire de Bonaventure sur les *Sentences*, pour en reprendre certaines thèses ou pour les critiquer [6].

1. Voir ci-dessus notre *Introduction*.

2. *Opera omnia, éd. cit.*, t. 5, p. 45-115.

3. Cf. J.G. Bougerol, *Introduction à saint Bonaventure*, p. 206-209 ; « Chronologia Sancti Bonaventurae » et « Elenchus operum », *art. cit.*, p. 11 et 16.

4. Pour ce qui suit : J.G. Bougerol, « Saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure frères amis », dans *1274 - Année charnière, Mutations et continuités*, Colloques internationaux du CNRS n° 558, Paris, 1977, p. 741-750 ; (AA. VV.), « Confronti tra S. Tommaso e S. Bonaventura », *Sapienza* 27 (1974) 458-472.

5. La date du retour de Thomas en Italie après son premier enseignement parisien présente certaines incertitudes, cf. J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, p. 144-148, qui retient l'année 1259 plutôt que 1260 ou 1261.

6. Voir par exemple les domaines théologiques et les travaux indiqués par E.-H. Wéber, *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, « Bibl. thom., 41 », Paris, 1974, p. 17-18. Les *Quaestiones disputatae de Mysterio Trinitatis* n'ont pas permis, par l'étude comparative des textes, de trouver une semblable influence, cf. J.G. Bougerol, *Saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure frères amis*, p. 745.

Digitized by Google

Le commentaire de saint Thomas sur les Sentences

Thomas est envoyé à Paris pour y « lire » les *Sentences* en 1252. Il commence son enseignement à l'automne de cette même année, comme bachelier du maître dominicain Elie Brunet de Bergerac [1]. Le commentaire, bien que sa rédaction s'étende sur plusieurs années au-delà de cette date, constitue une œuvre de jeunesse : Thomas n'a alors que 27 ou 28 ans. Ce n'est cependant pas la première œuvre de l'Aquinate. Il a auparavant lu *cursorie* sur *Jérémie*, les *Lamentations* et *Isaïe*, très probablement comme bachelier d'Albert à Cologne [2]. Ces premiers commentaires scripturaires représentent dès lors sa première œuvre théologique. S'ils peuvent à juste titre être considérés comme significatifs de l'enracinement biblique de l'œuvre de Thomas et de son esprit théologique, ils n'ont cependant pas l'envergure d'un commentaire sententiaire qui doit aborder l'ensemble des principales questions de la théologie.

Thomas consacra très certainement deux ans à cet enseignement des *Sentences*, jusqu'en 1254, avant d'œuvrer aux côtés de son maître comme bachelier formé. Plusieurs incertitudes demeurent cependant quant à la chronologie exacte de l'œuvre, notamment pour ce qui concerne la date de la fin de la *rédaction* du commentaire et celle de sa *publication*. Il faudra attendre ici l'édition critique du commentaire ou des études plus approfondies. On peut toutefois retenir pour assuré que la rédaction du commentaire s'étend au-delà de 1254, très certainement après la promotion de Thomas à la maîtrise au printemps 1256, sans que le terme ait pu jusqu'ici être établi de manière précise et définitive [3]. Le commentaire édité ne constitue donc pas la reprise matérielle exacte du cours de Thomas : il implique un travail rédactionnel important, voire des corrections ou des remaniements apportés par son auteur à la relecture d'un premier texte [4].

Le commentaire de Thomas se rattache encore à la *littera* des *Sentences* de multiples manières : par les « divisions » et « expositions » du texte qui encadrent les questions dans chaque distinction, ainsi que par de nombreuses

1. Cf. J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, p. 53-69 ; 485-486 ; J.A. Weisheipl, *Frère Thomas d'Aquin*, p. 67-110.

2. Cf. J.-P. Torrell, *op. cit.*, p. 40-42 ; J.-A. Weisheipl, *op. cit.*, p. 59-60. Les études antérieures aux travaux de Weisheipl plaçaient généralement cette lecture de la Bible dans les premières années parisiennes, ce qui conduisait leurs auteurs à dater l'enseignement des *Sentences* entre 1254 et 1256 ; cf. par exemple M.B. Crowe, « The Date of St. Thomas's Commentary on the Sentences », *Irish Theological Quarterly* 24 (1957) 310-319, ici p. 314-315.

3. Selon J.A. Weisheipl, qui s'appuie notamment sur le témoignage de Guillaume de Tocco, Thomas « ne présentera un texte complet à la librairie de l'Université qu'en 1257 » (*op. cit.*, p. 113 ; cf. p. 396) ; la date de 1257 était déjà retenue par l'une des premières études sur ce problème : A.-R. Motte, « La chronologie relative du Quodl. VII et du commentaire sur le IV^e^ livre des Sentences », *BT* 1 (1931), « Notes et communications », 29*-45* ; Id., « La date extrême du commentaire de S. Thomas sur les Sentences », *BT* 1 (1931), « Notes et communications », p. 49*-61*, qui tient pour assuré que le Commentaire n'est pas postérieur à mai 1257.

4. Cf. P. Glorieux, art. « Sentences (Commentaires sur les) », *DTC* 14/2 (1941) 1860-1884, ici 1868-1871 (« Problèmes rédactionnels ») ; P.-M. Gils, « Textes inédits de S. Thomas. Les premières rédactions du *Scriptum super Tertio Sententiarum* », *RSPT* 45 (1961) 201-228 ; 46 (1962) 445-462 ; 609-628.

Digitized by Google

références à l'intérieur des questions soulevées par le bachelier. L'index de Ch.H. Lohr permet de compter quelque 800 renvois au maître des *Sentences*, sans compter les « divisions » et les « expositions » du texte [1] ; le nombre de ces renvois serait plus considérable encore si l'on prenait en compte les nombreuses références implicites, ainsi que les citations des Pères que Thomas reprend du Lombard. Le texte-source cède cependant son influence à des matériaux nouveaux et à des options théologiques personnelles de manière plus importante et plus matériellement perceptible que chez Albert où même chez Bonaventure, dont les commentaires présentent pourtant une émancipation progressive à l'égard du Lombard. « Thomas ne fut donc pas le premier ni le seul à aller 'au-delà du Lombard', mais il fut sans doute un de ceux qui le fit le plus résolument [2] ». L'évolution du genre ne s'arrête d'ailleurs pas à Thomas lui-même ; elle se poursuivra de manière continue, jusqu'à abandonner pratiquement la considération du texte du Maître au profit de questions toujours plus développées [3].

Nous suivrons ici en principe le texte de l'édition donnée par le P. Mandonnet pour les deux premiers Livres [4], poursuivie par le P. Moos jusqu'à la dist. 22 du quatrième Livre [5]. Le texte des éditions courantes présente pourtant plusieurs problèmes. Parmi ceux qui ont été relevés par les chercheurs, le plus fameux est sans doute l'introduction de l'article sur la pluralité des attributs divins (I *Sent.* d. 2, q. un., a. 3). Le P. A. Dondaine a montré autrefois que cet article revêt les traits d'une dispute indépendante, insérée après coup dans le corps du commentaire ; authentique, elle ne date cependant pas de la période du premier enseignement parisien, mais doit être placée à Rome où elle a été soutenue vers 1265-1267 [6]. Le P. Chenu a signalé une difficulté semblable dans l'a. 3 de la question du *Prologue* concernant la science théologique [7]. On peut observer également une double rédaction du passage concernant la « raison » de

1. Ch.H. Lohr, *St. Thomas Aquinas* Scriptum super sententiis *: An index of authorities cited*, Avebury, 1980, p. 338-359. En l'état actuel des éditions, de tels chiffres comprennent évidemment une marge d'approximation.

2. J.-P. Torrell, *op. cit.*, p. 60 ; cf. M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, p. 231-237.

3. Cf. P. Glorieux, *art. cit.*, p. 1871-1877 ; F. Stegmüller, *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, t. 1, Würzburg, 1947, p. X-XI.

4. *S. Thomae Aquinatis ... Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, Editio nova cura R.P. Mandonnet, O.P., t. 1-2, Paris, 1929.

5. Tomes 3 et 4, Paris, 1933 et 1947 ; pour la fin du commentaire sur le quatrième Livre : éd. Vivès, t. 11 (Paris, 1882) et Parme, t. 7 (1858, repris par le texte des *Opera omnia* pour l'*Index thomisticus*, t. 1, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1980).

6. A. Dondaine, « Saint Thomas et la dispute des attributs divins (I Sent., d. 2, a. 3). Authenticité et origine », *AFP* 8 (1938) 253-262 ; cf. Id., « Saint Thomas a-t-il disputé à Rome la question des 'Attributs Divins'? (*I Sent.*, dist. 2, qu. 1, art. 3) », *BT* 1-3 (1931-1933), « Notes et communications », p. 171*-182* ; B.M. Lemaigre, « Perfection de Dieu et multiplicité des attributs divins. Pourquoi S. Thomas a-t-il inséré la dispute des attributs divins (*I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3) dans son commentaire des Sentences? », *RSPT* 50 (1966) 198-227.

7. M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Troisième éd. revue et augmentée, « Bibliothèque thomiste, 33 », Paris, 1957, p. 76-77.

Digitized by Google

Verbe en Dieu qui fait problème au jeune Thomas [1]. D'autres retouches au commentaire ont été mises en lumière, parmi lesquelles les nombreux remaniements du commentaire sur le troisième Livre ; les travaux du P. P.-M. Gils ont permis de vérifier ici l'important travail rédactionnel de Thomas aux *Sentences* : Thomas corrige, rature, remanie son texte, parfois à plusieurs reprises [2].

En attendant l'édition critique du commentaire sur les *Sentences*, notre étude a bénéficié de l'aide généreuse du P. L.-J. Bataillon, membre de la Commission Léonine, qui nous a communiqué l'état actuel des collations sur le premier Livre pour les principaux passages dans lesquels Thomas fait valoir la causalité des processions divines à l'égard de la procession des créatures. Nous en donnerons plus loin la traduction, sur la base d'un texte mieux assuré [3].

L'enseignement parisien du jeune Thomas trouverait sans doute un point de comparaison d'un grand intérêt dans le texte que l'on doit très probablement à son deuxième enseignement sur les *Sentences*, et qui nous est connu grâce à la découverte d'un manuscrit d'Oxford. Selon l'état actuel de la recherche [4], les 94 annotations marginales de ce texte [5] seraient les notes d'un reportateur du deuxième enseignement de Thomas sur les *Sentences* à Rome en 1265/1266, enseignement abandonné par la suite pour un nouveau projet, la *Somme de théologie*.

Cette découverte renouvelle profondément l'ancienne problématique au sujet d'un double enseignement et d'une éventuelle double rédaction du commentaire [6]. De ce texte, qui concerne en son entier la matière du premier Livre, seuls quelques passages ont été édités pour l'instant [7]. En attendant

1. I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 2 ; cf. A.F. von Gunten, « *In principio erat Verbum.* Une évolution de saint Thomas en théologie trinitaire », dans *Ordo Sapientiae et amoris.* Image et message de saint Thomas d'Aquin ..., Hommage au Prof. Jean-Pierre Torrell OP à l'occasion de son 65e anniversaire, éd. C.-J. Pinto de Oliveira, « Studia friburgensia, N.S. 78 », Fribourg, 1993, p. 119-141, ici 121-128.

2. P.-M. Gils, « Textes inédits de S. Thomas. Les premières rédactions du *Scriptum super Tertio Sententiarum* », *RSPT* 45 (1961) 201-228 ; 46 (1962) 445-462 ; 609-628 ; cf. G.F. Rossi, « L'autografo di S. Tommaso del Commento al III libro delle Sentenze », *Divus Thomas* (Piacenza) 35 (1932) 532-585. On trouve également de nombreux exemples de corrections du texte des *Sentences* chez P.-M. Gils, « S. Thomas écrivain », en *Appendice* au t. 50 (1992) de l'édition léonine, p. 175-209. Pour le quatrième Livre, cf. notamment A. Robles Sierra, « Fragmento autógrafo del IV de las Sentencias de Santo Tomás », *Escritos del Vedat* 10 (1980) 565-581.

3. Voir ci-dessous, *Annexe*.

4. Cf. J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, p. 66-69 ; L.E. Boyle, « 'Alia lectura fratris thome' », *MS* 45 (1983) 418-429.

5. Liste des *incipit* et *explicit* chez M. Johnson, « 'Alia lectura fratris thome' : A List of the New Texts of St Thomas Aquinas found in Lincoln College, Oxford, MS. Lat. 95 », *RTAM* 57 (1990) 34-61.

6. L'hypothèse a suscité de nombreuses études aujourd'hui dépassées ; voir le résumé historique de la question chez G.F. Rossi, « S. Tommaso ha fatto due edizioni del 'Commento alle Sentenze'? », *Divus Thomas* (Piacenza) 65 (1962) 412-416.

7. H.-F. Dondaine, « 'Alia lectura fratris thome' (Super I Sent.) », *MS* 42 (1980) 308-336.

Digitized by Google

l'édition complète et d'autres études qui permettront de mieux mesurer l'évolution de Thomas en théologie trinitaire, et plus précisément ses positions en ce domaine avant la mise en train de la *Somme de théologie*, nous signalerons au cours de ce travail quelques parallèles forts significatifs dans certains passages déjà édités [1].

1. Les références aux autres œuvres de saint Thomas que l'on rencontrera dans cette étude renvoient généralement à l'édition léonine (*Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, cura et studio fratrum praedicatorum, Romae, 1882ss.) ; pour la *Somme de théologie* : *Sancti Thomae de Aquino Summa theologiae*, Editioni Paoline, 1988 ; pour les œuvres n'ayant pas encore paru dans l'édition léonine : Ed. Marietti, Turin, Rome.

Digitized by Google

PREMIÈRE PARTIE

LA TRINITÉ CRÉATRICE DANS LE COMMENTAIRE DE S. ALBERT

Le commentaire de S. Thomas, en accordant une place centrale au thème de la causalité des personnes divines dans la sortie et dans le retour des créatures, reprend de nombreux éléments de doctrine élaborés avant lui par S. Albert et S. Bonaventure. Les deux premières parties de notre enquête se proposent d'esquisser la place et la signification du thème de la Trinité créatrice chez ces deux auteurs. Sans entrer dans l'ensemble de la théologie trinitaire du dominicain et de son confrère franciscain, on tâchera ici de faire droit à la synthèse propre des deux théologiens, dans les limites de notre propos: la structure de leur commentaire et les idées maîtresses de leur enseignement au sujet de la Trinité créatrice. La théologie de S. Bonaventure ayant fait l'objet de plusieurs études de valeur consacrées à ce sujet, nous nous contenterons d'en indiquer les traits principaux dans le commentaire sur les *Sentences*, en développant plus particulièrement certains aspects qui manifestent l'originalité de la théologie bonaventurienne. L'enseignement du dominicain allemand donnera lieu à une plus vaste enquête ; il nous permettra également d'apporter davantage de précisions concernant les sources théologiques et les problématiques communes aux théologiens de la grande scolastique.

Le commentaire d'Albert sur le premier Livre des *Sentences*, dans la section consacrée à l'étude du mystère de la Trinité et de l'Unité divine, ne traite pas pour elle-même la question de la Trinité créatrice. Le thème n'apparaît guère dans l'étude des missions divines, à la différence du commentaire de Thomas qui l'y mettra en valeur de manière remarquable. Cependant, suivant les thèmes qui sont traités en divers lieux des *Sentences* qu'Albert suit de près, la considération de la Trinité créatrice est bien présente, plutôt dispersée au gré du texte du Lombard que véritablement organisée. Le *Prologue* d'Albert, les principales divisions du texte du premier Livre des *Sentences* et l'analyse du *subjectum* de la théologie permettront, dans un premier chapitre, de manifester la place de la Trinité créatrice dans la structure du commentaire. Un deuxième chapitre esquissera les principaux thèmes du commentaire concernant la Trinité créatrice : les processions divines et la notion même de procession, puis la thèse de la causalité des processions divines à l'égard de la procession des créatures. Dans un troisième chapitre, nous présenterons un aperçu de la présence de la

Digitized by Google

Trinité créatrice dans le traité de la création au deuxième Livre. Une brève enquête dans les commentaires sur le Pseudo-Denys nous aidera enfin (quatrième chapitre) à évaluer la mise en œuvre de la structure d'*exitus-reditus*, esquissée dans le commentaire sur les *Sentences* à l'occasion de certains problèmes, afin de préciser sa signification pour le thème de la Trinité créatrice. Les principaux résultats de cette recherche sur les sources albertiniennes de la théologie du jeune Thomas seront enfin rassemblés dans une brève conclusion.

Notre lecture des textes de S. Albert cherchera à suivre le mouvement propre de sa pensée théologique. Une telle entreprise n'est cependant pas sans difficultés. La recherche d'une synthèse de la théologie albertinienne se révèle en effet complexe, tant en raison de la multiplication des articles au sein d'une même section, qu'en raison de l'extrême richesse d'une pensée exploitant de très nombreuses ressources philosophiques et théologiques. Mêlant fréquemment le genre de l'*expositio* à celui de la *quaestio*, développant souvent plusieurs voies de réponse face à un même problème, le commentaire d'Albert sur les *Sentences* ne présente pas cette unité et cette cohérence que l'on pourra trouver dans les commentaires de Bonaventure et de Thomas. Notre enquête sur la Trinité créatrice tentera de faire droit à cette richesse de la pensée albertinienne en suivant de près les développements offerts par le commentaire, afin de pouvoir dégager, au terme d'une lecture attentive, les lignes maîtresses de la pensée d'Albert puis ses retentissements dans le commentaire du jeune Thomas.

Digitized by Google

CHAPITRE I

LA STRUCTURE DU PREMIER LIVRE CHEZ ALBERT

Le thème de la Trinité créatrice apparaît en premier lieu dans les textes qui présentent la structure qu'Albert donne à son commentaire sur les *Sentences*. On verra ici en particulier le *Prologue* général, la réflexion concernant le « sujet » de la théologie, ainsi que les principales *divisions du texte* du premier Livre.

1. LE *PROLOGUE* GÉNÉRAL : LA SAGESSE DIVINE ET SES ŒUVRES

Le *Prologue* général placé en tête du commentaire sur les *Sentences* formule expressément l'organisation et l'unité du propos théologique de son auteur. Ce texte, conçu à la manière d'une exégèse allégorique d'un passage biblique, n'a guère reçu la place qu'il mérite dans les études consacrées à l'examen de la théologie trinitaire d'Albert. Il se révèle pourtant significatif des idées maîtresses que le commentaire développera par la suite avec la rigueur de la méthode scolastique.

Le *Prologue* qui ouvre le commentaire de S. Albert présente la matière des quatre Livres du point de vue de la personne du Fils comme Sagesse, à partir du verset de l'*Ecclésiastique* 24, 5-6 : « Ego ex ore Altissimi prodii primogenita ante omnem creaturam. Ego feci in caelis ut oriretur lumen indeficiens, et sicut nebula texi omnem carnem [1] ». Divisée en quatre parties, la citation biblique est appliquée dans le détail à chacun des Livres.

Les premiers mots du verset donnent lieu à la présentation du contenu du premier Livre : la *distinction* des personnes et leur *procession* [2]. Développant la métaphore biblique, Albert voit dans la Sagesse qui parle la personne du Fils ; la « bouche » (*os*) est identifiée au Père comme principe du Verbe ; quant à l'Esprit, il est signifié implicitement à la manière du souffle qui doit être associé

1. *Incipit* suivant le texte donné par W. Fauser, ed. colon., *Tomus subsidiarius* I, Münster, 1982, p. 275 ; *Si* 24, 3-4 dans la plupart des éditions actuelles de la Bible. Le *Prologue* de S. Albert est désigné comme *Praefatio* dans l'éd. Borgnet (t. 25, p. 1-3).

2. « In primo enim notatur distinctio personarum, et processio unius ab alia ».

Digitized by Google

à la bouche et à la parole [1]. Le thème de la sagesse est ainsi rattaché dès les premières pages à celui du Verbe qui occupera une place prépondérante dans la suite du commentaire. Cette interprétation du verset biblique, qui énonce explicitement la procession *ab utroque*, est soigneusement étayée par deux autorités patristiques, l'une grecque et l'autre latine. La première est tirée de S. Jean Damascène : nous confessons le Saint-Esprit en Dieu, « parce que le Verbe divin n'est pas plus défectueux [c'est-à-dire : dépourvu de souffle-esprit] que notre verbe [2] ». De son côté, S. Augustin parle du Verbe comme « connaissance avec amour [3] ». Dans les deux cas, la procession du Saint-Esprit est rattachée à la procession du Fils comme Verbe. L'explication du terme « Altissimus » constitue la seconde partie de cette première section. Revenant à la personne du Père, Albert lui approprie ce nom de *Très-haut*, puisqu'il est « le principe de toute la divinité » suivant Augustin encore [4]. Sans expliquer le procédé d'appropriation par lequel un nom commun est attribué à une personne, ni davantage la technique de la « supposition [5] » mise en œuvre ici, Albert précise la manière selon laquelle le nom de *principe* convient à chacune des trois personnes divines, en unifiant la matière de la théologie trinitaire autour de ce concept : le Père, principe de toute la divinité, est le principe sans principe ; le Fils est le principe issu du principe ; l'Esprit Saint enfin, *de utroque principio*, n'est pas le principe d'une personne divine mais des créatures seulement [6]. La causalité à l'égard des créatures est ainsi introduite une première fois dans le *Prologue* en référence au nom de *principe* qui, aux côtés de celui de Verbe, réunit la considération des

1. « Per ly *Ego* supponitur sapientia loquens : per ly *Ore* autem Pater secundum quod ipse per generationem principium Filii est ut est Verbum. Nec os autem unde Verbum procedit, nec ipsum Verbum est sine Spiritu : et ideo in ore et in Verbo significatur processio Spiritus sancti ab utroque ».

2. « Non est Dei Verbum deficientius nostro verbo » : *De fide orthodoxa*, lib. I, c. 7 (trad. de Burgundio de Pise, éd. E.M. Buytaert, « Franciscan Institute Publications, Text Series, 8 », Louvain, Paderborn, 1955, p. 25-26) ; le Damascène occupera une place de choix dans le dossier patristique de la question du *Filioque* (I *Sent.* d. 11, a. 6, arg. 4-6) et Albert l'expliquera en ayant recours à Augustin (*ibid.*, ad 4-6).

3. « Cum amore notitia » : *De Trinitate* IX, X, 15 (*CCSL* 50, 307 ; cf. *PL* 42, 969 ; *BA* 16, 102-103) ; pour le sens de cette citation, voir notamment I *Sent.* d. 27, a. 3, arg. 1 et ad 1.

4. Cf. notamment *De Trinitate* IV, XX, 29 (*CCSL* 50, 200 ; cf. *PL* 42, 908 ; *BA* 15, 414-415). Pour le nom de *principe* et son attribution au Père, voir I *Sent.* d. 29, a. 3 ; cf. aussi *Super Dion. de div. nom.* c. 2, n° 39-40, qui joint la formule augustinienne (*principium totius deitatis*) et dionysienne (*fons deitatis*).

5. La « supposition » (*suppositio, supponere*) a été mise en avant pour les termes *Ego*, *ore* et ici *Altissimus* ; ce terme logique désigne le rôle qu'exerce un mot dans une proposition, lorsqu'il tient la place d'un objet – ou plutôt d'un suppôt – déterminé. En théologie trinitaire, il s'agit le plus souvent de la désignation d'une personne par un terme qui tient la place du nom de cette personne ; voir par exemple I *Sent.* d. 2, a. 18 ; d. 4, a. 1 ; a. 6. La supposition est, avec l'appropriation, l'un des modes linguistiques de la désignation des personnes divines ; pour l'énoncé de ces modes (avec quelques différences), voir la *Summa halensis*, lib. I, pars 2, inq. 2, tract. 2, sect. 2, q. 4 ; Bonaventure, I *Sent.* d. 2, dubium 8 ; Albert, I *Sent.* d. 2, a. 25.

6. « Per appropriationem convenit Patri esse altissimum, eo quod ipse principium est totius divinitatis, ut dicit Augustinus, eo quod ipse principium est non de principio : Filius autem principium de principio : Spiritus sanctus autem non est principium respectu alicujus personae, sed respectu creaturae tantum, et est de utroque principio, scilicet, Patre et Filio » ; le mode selon lequel chaque personne est principe sera précisé dans le détail en I *Sent.* d. 29, a. 1-8.

Digitized by Google

trois personnes dans la présentation de la matière de la théologie trinitaire. L'annonce de ce thème au *Prologue* suggère la place centrale du concept de « principe », dont on mesurera plus loin la signification pour la doctrine de la Trinité créatrice [1].

Le second Livre fait ensuite l'objet d'une longue présentation – la plus importante du *Prologue*, comparable en volume à celle des trois autres Livres réunis – à la lumière du Fils comme Verbe créateur. Ce thème permettra de rendre compte de l'unité du deuxième Livre qui traite de la création dans une première partie, puis des créatures elles-mêmes : les anges, les créatures purement corporelles, puis l'homme et son péché. Les ressources théologiques sont ici plus abondantes : outre plusieurs références à Augustin, on observe un développement des citations bibliques pour les principaux thèmes évoqués ; nous en retrouverons plusieurs chez Thomas, qui présentera également la création comme l'œuvre de la Sagesse par qui le Père crée toutes choses. La créature, qui constitue la matière du deuxième Livre, est signifiée dans le verset en exergue du point de vue de la Sagesse « première-née avant toute créature » selon deux modes : son *exitus a prima causa* par la création, et sa constitution *in propria natura et universitate*. Les thèmes de la sortie des créatures et de leur constitution dans leur nature propre sont alors développés par un exposé de la doctrine augustinienne concernant la triple existence des créatures : dans le Verbe, dans la connaissance angélique et dans leur nature propre.

L'exposé de l'œuvre créatrice du Verbe est introduit par la citation du *Ps* 32, 9 (*Ps* 148, 5) et son exégèse par Augustin dans le *De Genesi ad litteram* : « *Il a dit, et ils ont été faits* (*Ps* 148, 5), c'est-à-dire : il a engendré le Verbe en qui était que cela fût fait [2] ». Augustin y explique la signification de la parole de Dieu dans le récit de la création en *Gn* 1, en référence aux diverses formules répétées par le texte biblique : « Dixit Deus : fiat », « Et fecit Deus », « Et factum est ita ». Les trois moments, signifiés distinctement par les diverses conjugaisons du verbe « faire », désignent la *conditio* de la créature dans le Verbe, dans la connaissance angélique puis dans son genre propre [3]. Malgré certains problèmes particuliers posés par le texte biblique (telle expression non répétée, sens de « caelum », etc.), cette structure ternaire sera reprise sans difficulté par Albert, dans le sens expliqué par Augustin : il faut voir dans ces trois modes d'existence de la créature un ordre de nature et non pas temporel [4].

La citation d'Augustin donnée par Albert au *Prologue* (Thomas la reprendra au même endroit) rassemble plusieurs expressions répétées par Augustin dans son *De Genesi ad litteram*, énonçant un ordre causal entre l'existence dans le Verbe et dans la nature créée propre [5]. Cherchant la cause de la création et ce qui

1. Voir ci-dessous, ch. II,3,A.

2. « Sicut enim dicit, Psal. XXXII, 9 : *Ipse dixit, et facta sunt.* Et dicit Augustinus, id est, Verbum genuit in quo erat ut fieret ».

3. *De Gen. ad litt.*, lib. II, VIII (*CSEL* 28/1, 43-45 ; cf. *BA* 48, 169-171).

4. II *Sent.* d. 2, a. 1 ; d. 12, a. 1.

5. *De Genesi ad litteram*, lib. II, VI (*CSEL* 28/1, 39-42 ; cf. *PL* 34, 267-268 ; *BA* 48, 162-167) : « Et sic est factum, ac deinde, ut intelligatur filius fecisse, quod a patre dictum est, ut fieret, arbitrantur esse subnexum : et fecit deus firmamentum et diuisit deus et cetera » (allusion à Basile de Césarée et Eustathius, cf. *BA* 48, p. 162-163 et la « note complémentaire » 7 : « Le firmament et les eaux supra-célestes », *ibid.*, p. 593-598) ; « Non enim inuenit

Digitized by Google

permet d'en rendre compte, la réflexion d'Augustin enracine la compréhension théologique de la création dans la personne du Verbe en qui résident la *ratio creandi* et la *causa rei creandae* [1]. Quant au terme *dixit*, qui rattache la création à la Sagesse, il est identifié à *genuit* : la parole de la création n'est pas une parole corporelle, mais la génération du Verbe « en qui était que cela fût fait [2] ». Signifiée de cette manière par le mode dynamique de l'acte (génération, diction), une telle formule conduira à chercher l'enracinement de la génération et de la création dans la personne du Père [3]. La brève citation que nous lisons au *Prologue* d'Albert apparaît ainsi, bien davantage qu'une citation « ornementale », comme un résumé de l'exégèse christologique augustinienne des premiers versets de la *Genèse*, destiné à fonder le point central de la présentation du deuxième Livre.

Ce rapport entre la génération et la création est ensuite explicité par Albert au moyen du thème du Fils « Art du Père rempli des raisons de tous les vivants [4] », en référence implicite à Augustin encore. Cette place privilégiée d'Augustin, qu'on retrouvera effectivement en bonne place dans le commentaire sur le deuxième Livre, s'observe encore dans le *Prologue* par le rappel schématique de certains éléments de sa doctrine trinitaire de la création, dans laquelle s'insère toute la présentation de ce traité *de creaturis*. Avec Augustin, la création est rattachée à la génération du Verbe au moyen de la corrélation entre les idées divines et la diction du Verbe par le Père. C'est dans le Verbe comme Art du Père que les raisons des créatures existent de toute éternité.

L'existence des créatures dans le Verbe, en lien à la doctrine des idées divines, manifeste le Verbe sous deux aspects, celui de « medium » de connaissance (le Père connaît les créatures dans le Verbe) et celui de « cause opérative et productive » des créatures (le Père crée par le Verbe [5]). Ces deux aspects sont

[scriptura] ullam causam rei creandae, quam in uerbo dei non inuenit creari debuisse » ; « Unum quippe uerbum genuit, in quo dixit omnia, priusquam facta sunt singula » ; « Dixit deus : fiat, id est, in uerbo dei aeterno erat, ut fieret » ; « Cum ergo audimus : et dixit deus : fiat, intellegimus, quod in uerbo dei erat, ut fieret », etc. ; cf. aussi Augustin, *De Gen. ad litt.*, lib. I, II, 4 – I, III, 8 (*CSEL* 28/1, 5-7 ; cf. *PL* 34, 248 ; *BA* 48, 86-91) ; lib. III, XX, 31-32 (*CSEL* 28/1, 86-87 ; cf. *PL* 34, 292-293 ; *BA* 48, 260-265). Pour l'exégèse christologique du *fiat lux*, voir M.-A. Vannier, « *Creatio* », « *Conversio* », « *formatio* » *chez S. Augustin*, « Paradosis, 31 », Fribourg, 1991, p. 159-161 ; P. Agaësse et A. Solignac, « Interprétations diverses de Gen. I, 1-3 », *BA* 48 (1972) p. 581-584.

1. *De Gen. ad litt.*, lib. II, VI, 11 (*CSEL* 28/1, 41 ; cf. *BA* 48, 164-165) ; cf. lib. II, VIII, 17 (*CSEL* 28/1, 44 ; cf. *BA* 48, 172-173).

2. La formule se trouve énoncée en ces termes chez Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, lib. II, tract. 8, c. 2, q. 1, a. 4 (éd. J. Ribaillier, t. 2/1, p. 182) : « *Dixit*, id est Verbum genuit in quo erat ut fieret lux ». Cette exégèse d'Augustin était déjà résumée par Pierre Lombard dans sa *Glose* sur le *Psaume* 148, 5 (*PL* 191, 1285) et dans les *Sentences*, lib. II, dist. 13, c. 6 (t. 1/2, p. 393) ; cf. également *Summa halensis*, lib. I, p. 1, inq. 2, tract. un., q. 1, t. 1, c. 2 (éd. Quaracchi, t. 1, n° 296, p. 419 b).

3. La formule sera reprise en I *Sent.* d. 20, a. 3, sed contra ; d. 27, a. 6 ; d. 28, a. 10, quaest. 1, arg. 4 ; II *Sent.* d. 13, a. 4 ; cf. I *Sent.* d. 7, a. 4.

4. « Erat, inquam, in Verbo secundum quod Verbum est ars Patris plena rationum omnium viventium, id est, qui omnes in ipso vivunt et vita sunt » ; cf. Augustin, *De Trinitate* VI, X, 11 (*CCSL* 50, 241 ; cf. *PL* 42, 931 ; *BA* 15, 496-499) ; Albert, I *Sent.* d. 9, a. 9.

5. « Erat autem creatura in hoc Verbo dupliciter, scilicet, sicut in medio cognoscendi secundum rationem, et sicut in causa operativa et productiva ».

Digitized by Google

développés autour du thème de la lumière et de la vie en référence à *Jn* 1, 3-4 (« Sine ipso factum est nihil quod factum est. In ipso vita erat, et vita erat lux hominum ») et au *Ps* 109, 3 («Ex utero ante luciferum genui te, in splendoribus sanctorum »). Le thème de la vie est associé à l'*effluxus* des créatures *a Verbo* (opération), et celui de la lumière à la manifestation de cette effusion dans la connaissance angélique [1] ; ces deux noms de *vie* et *lumière* seront examinés en particulier, sous cet angle précis, dans l'étude des idées divines [2]. L'aspect de l'opération créatrice est expliqué à son tour par la citation de *He* 1, 3 (« Portans omnia Verbo virtutis suae ») : la vie convient en premier lieu (*per prius*) au Verbe comme cause opérative des créatures, tant par l'œuvre de création que par l'œuvre de conservation, « car toutes choses sont en lui comme dans leur cause, et sont portées par lui pour ne pas périr [3] ». Ce double aspect (connaissance et opération) sera développé dans l'étude du nom de Verbe [4] et de Sagesse [5], ainsi que dans l'étude des idées divines (connaissance « pratique » [6]).

Albert associe ici Anselme à Augustin, sans davantage préciser les références qui apparaîtront plus clairement dans la suite du commentaire [7]. On verra en particulier que la thèse de la causalité des processions des personnes à l'égard de la procession des créatures s'appuie sur ces deux auteurs. Le Verbe peut ainsi être nommé, selon ces deux aspects, *principium* des créatures. Ce dernier nom fait écho à la présentation de la matière du premier Livre, qui a précisé de quelle manière chaque personne divine est principe. Ainsi qu'on pourra l'observer à la dist. 29 qui approfondira cette question, le nom de principe se révèle de la sorte capable de réunir la considération des processions trinitaires et de la création.

Enonçant le rapport du Verbe-Sagesse à la créature, Albert en formule d'emblée la difficulté majeure, examinée sous la forme d'une petite *quaestio* avec objection et solution, qui souligne la place centrale de l'exégèse christologique de la création dans le *Prologue*. Tout rapport (*ordo*) d'une réalité à une autre implique en effet l'existence d'un élément commun (*aliquid commune*) dans les termes mis en rapport. Comment faut-il dès lors concevoir le rapport de Dieu, et d'une personne divine en particulier, envers la créature ? La réponse à cette question doit être cherchée dans la doctrine de l'analogie. L'*ordo* du Verbe à la créature est celui de la cause à la chose causée (*ordo causae ad causatum*), à la manière du rapport entre l'éternel et le temporel : il y a ici un rapport d'analogie *per prius et posterius* entre la nature que le Fils reçoit du Père par la génération, et ce que la créature reçoit de son créateur [8]. L'analogie ne concerne

1. « *Lux*, inquam, irradians super omnia cognita ... . *Vita* autem erat secundum quod est operativum Verbum » ; ces thèmes sont énoncés en référence à Augustin, *De Genesi ad litteram*, lib. I, XVIII, 36 et lib. III, XX, 31 (*CSEL* 28/1, 26 ; 86-87 ; cf. *BA* 48, 130-132 ; 260-263).

2. I *Sent.* d. 35, a. 12.

3. « Hoc per prius convenit Verbo respectu omnium creaturarum : *quia omnia sunt in ipso ut in causa, et portantur ab ipso ne intereant.* »

4. I *Sent.* d. 27, a. 3-6 ; d. 28, a. 10.

5. I *Sent.* d. 32, a. 3.

6. I *Sent.* d. 35, a. 8.

7. Cf. notamment I *Sent.* d. 9, a. 9 ; d. 20, a. 3, sed contra ; d. 27, a. 6, sed contra 1 et 2 ; d. 28, a. 10, quaest. 1, arg. 3 et 4 ; d. 29, a. 2, sed contra 2 ; voir ci-dessous, ch. II,3,A.

8. Albert, *Sent. Prol.* : « Dicendum, quod notatur ibi ordo causae ad causatum, et aeternitatis ad tempus : et nihil prohibet aliquid esse commune, non univoce ens in utroque,

Digitized by Google

pas seulement le rapport entre l'essence divine et la créature, mais bien le rapport de la personne du Fils en particulier à l'égard de la production de la créature. L'élément commun réside dans le fait que le Fils et la créature reçoivent leur nature *ab alio*. C'est ici l'autorité de Basile de Césarée qui est invoquée : « Recevoir la nature est commun au Fils et à toute créature [1] ». Quant à la différence entre la génération et la création, elle tient au mode selon lequel la nature est reçue : par nature (*naturaliter*) pour le Fils, par création et participation pour la créature.

La richesse des motifs théologiques évoqués par Albert dans son *Prologue* concernant l'œuvre créatrice du Fils manifeste que ce thème, loin d'être marginal, constitue l'un des aspect principaux de la doctrine chrétienne de la création. Nous en verrons plus loin les développements dans la suite du commentaire. Retenons ici la place centrale accordée à la doctrine du Verbe créateur pour la présentation de la doctrine de la création : elle regroupe les noms de *principe, lumière, vie* qui reviennent au Fils comme Verbe, *medium* de connaissance et cause opérative et productrice des créatures, permettant de fonder l'œuvre de création dans la vie trinitaire. Le rapport entre la génération et la création, en particulier, est soigneusement étayé par plusieurs citations patristiques et bibliques : il s'agit d'un rapport (*ordo*) causal de la procession du Fils à l'égard de la production des créatures. Relevons déjà que Thomas présentera la matière du deuxième Livre dans une thématique très proche de celle d'Albert. On y retrouvera notamment le thème de la connaissance spéculative et opérative, la rapport entre la génération du Verbe et la création formulé au moyen de la même citation d'Augustin, ainsi que l'*ordo creationis* qui rattache la création à la vie trinitaire.

La présentation de la matière des troisième et quatrième Livres se caractérise par une certaine discontinuité, tant par la brièveté du propos que par l'absence des grands thèmes théologiques formulés dans la présentation de la doctrine trinitaire et dans celle de l'œuvre créatrice du Fils-Sagesse. Le troisième Livre concerne la venue du Christ, soleil de justice, et l'illumination qu'il apporte par le sacrement de son incarnation et de sa passion (première partie) puis par la grâce des vertus, des dons et des préceptes (seconde partie). Outre la citation du passage de l'*Ecclésiastique* en exergue (« Ego feci in caelis ut oriretur lumen indeficiens »), les deux citations bibliques de *Lc* 1, 78-79 et *Jc* 1, 17 suggèrent l'image spatiale de la *descente* autour du thème de la *lumière*, cher à Albert [2], et déjà évoqué à propos du Verbe créateur. Il faut remarquer en outre la présence du vocabulaire du *reditus* dans la présentation de la matière du quatrième Livre, à propos de l'éloignement de Dieu par le péché et du retour à la

sed per prius et posterius. Quod autem hoc sit verum patet per Basilium in quodam sermone de *Fide divinitatis*, ubi sic dicit : Accipere naturam Filio cum omni creatura commune est : habere autem naturaliter proprium est ejus, quia ex natura est Patris ».

1. Basile, *Homilia* XV, *De fide*, n° 2 (*PG* 31, 467-468). On retrouvera cette citation de Basile dans l'étude du nom de principe (I *Sent.* d. 29, a. 1, quaestiunc., contra 1 et ad 1) aux côtés d'Augustin et Anselme précisément (a. 2, contra 1 et 2).

2. « ... Visitavit nos oriens ex alto : illuminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent » ; « Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum » ; sur ce thème de la lumière, voir notamment I *Sent.* d. 2, a. 4 ; d. 9, a. 8 ; *Super Dion. de cael. hier., Prol.* ; c. 1 (ed. colon., t. 36/1, p. 1-2 ; 3-14).

Digitized by Google

gloire par la grâce des sacrements : l'homme retourne à Dieu par cela même par quoi il s'est éloigné de lui (*ut homo per idem redeat, per quod recessit a Deo*). Thomas introduira la matière du troisième Livre par un principe comparable, formulé pourtant d'un point de vue positif (création-réparation par la sagesse divine). L'exégèse métaphorique d'Albert associe ici assez librement, autour de l'image du nuage (*nebula*, dans la citation de l'*Ecclésiastique* en exergue), la « tempête » du péché et le « nuage » des sacrements [1]. Quant au thème de la sortie, formulé plus haut pour la création (*exitus per creationem*), il n'est pas mis en valeur dans l'exposé de l'incarnation du Fils (comme on pourra l'observer chez Bonaventure et Thomas).

Retenons, en conclusion, la place centrale du mystère trinitaire et de l'œuvre du Fils en particulier dans la présentation de la matière des *Sentences*. Le thème de la Sagesse sous lequel Albert place son *Prologue* est cependant développé de manière assez différente pour chacun des Livres. Plus brève, la présentation des deux derniers Livres ne comporte pas la même unité que celle des deux premiers. Le rapport à la doctrine concernant la Trinité et la création (Livres I et II) n'y apparaît guère, sinon par la référence au passage de l'*Ecclésiastique* qui constitue le fil conducteur de ce *Prologue* [2] : la naissance du soleil de justice, sa passion, la grâce, les sacrements et la résurrection finale sont l'œuvre de la Sagesse qui parle ici. La présentation des deux premiers Livres offre une plus grande unité et apparaît mieux construite. Celle du premier Livre, énonçant la doctrine de la Trinité des personnes, apporte plusieurs arguments théologiques en faveur de l'interprétation trinitaire du verset biblique en exergue : la Sagesse parle et fait connaître toute la Trinité ; la notion de *principe* y est spécialement mise en évidence. L'œuvre de création donne lieu à un ample développement concernant le rôle créateur du Verbe, par lequel Albert précise l'articulation de la doctrine trinitaire et de la doctrine de la création : *ordo causae ad causatum*.

2. DIEU PRINCIPE ET FIN, SUJET DE LA THÉOLOGIE

Davantage que le thème de Dieu principe, souligné par le *Prologue*, c'est celui de Dieu comme fin qui se trouve mis en relief dans la longue étude du *subjectum* de la théologie et de ses caractéristiques. Si les *res* et les *signa* constituent le sujet de la théologie, c'est sous l'aspect formel de leur référence à la fin béatifiante, qui distingue la théologie des autres sciences : « La théologie ne considère pas les *res* en tant qu'elles sont des *res* absolument, mais en tant qu'elles sont ordonnées à la perfection de la béatitude et de la fruition, à laquelle

1. Trois propriétés du nuage (brume après la pluie) sont brièvement énoncées et développées : « Nebula enim est obscura, et reliquiae pluviae, et signum serenitatis » ; le thème du retour *per idem* est introduit dans la deuxième propriété : « Reliquiae autem pluviae : quia tempestas peccati et obnubilatio causat sacramenta, ut habetur in libro IV, ut homo per idem redeat, per quod recessit a Deo ».

2. On observe par ailleurs un contraste assez frappant entre le *Prologue* général concernant la matière du deuxième Livre et le *Prologue* placé en tête du deuxième Livre. Ce dernier, construit à partir d'*Is* 6, 1, ne développe aucune perspective trinitaire.

Digitized by Google

certaines sont ordonnées en tant que *res* béatifiantes, et d'autres en tant que moyens ou dispositions à la béatitude, comme les *utilia* [1] » ; il en va de même pour les signes. Albert donne un relief particulier à ce point de vue formel tout au long de la première distinction. Cela confère un note propre à la théologie conçue selon son rapport à la fin béatifiante : « La fin de cette science est double, à savoir la fin ultime et celle qui lui est ordonnée. La fin qui est appelée ultime par certains, c'est la vérité affective béatifiante ; l'autre, c'est que nous soyons rendus bons [2] ». Nous retrouverons ce primat de la fin en bonne place dans les commentaires sur Denys, mais nous pouvons déjà noter que la théologie tient son unité de cette fin béatifiante : l'universalité de la science théologique n'est pas celle de la matière traitée, mais cette universalité du rapport de toutes choses à la béatitude.

Caractéristique de la théologie d'Albert, le statut religieux de la réalité créée se trouve ainsi exprimé en référence à la fin béatifiante de l'homme : les choses naturelles nous aident lorsque nous tendons vers Dieu ; lorsque l'*affectus* de l'homme est corrompu, elles deviennent empêchement et obstacle [3]. L'étude du vestige et de l'image de la Trinité s'inscrira précisément dans cette démarche de foi ordonnée à la béatitude. Ainsi donc, puisque la Trinité est le souverain bien en qui l'homme trouve sa béatitude, la science de la Trinité est la plus profitable de toutes les sciences [4].

Cet accent sur la fin et la béatitude n'exclut pas la considération de Dieu comme principe, mais l'inclut dans son propos. Bien que cet aspect reçoive

1. I *Sent.* d. 1 (*Prooem.*), a. 2, sol. : « Theologia non speculatur res in quantum res sunt absolute, sed prout ordinantur ad perfectionem beatitudinis et fruitionis, ad quas quaedam ordinantur ut beatificantes, quaedam autem ut adjuvantes et disponentes ad beatitudinem sicut utilia » ; *ibid.* : « Non tamen absolute in eo quod res, nec absolute in eo quod signa : sed inquantum faciunt aliquo modo ad beatitudinis participationem ».

2. *Ibid.*, a. 4, ad 3-4 : « Finis autem scientiae duplex est, scilicet ultimus, et ordinatus ad illum. Qui a quibusdam finis vocatur ultimus, veritas est affectiva beatificans : finis autem citra illum est, ut boni fiamus ». Sur la note « affective » de la théologie chez Albert, en lien à la béatitude, voir W. Senner, « Zur Wissenschaftstheorie der Theologie im Sentenzenkommentar Alberts des Grossen », dans *Albertus Magnus – Doctor universalis 1280/1980*, « Walberberger Studien, Philosophische Reihe, 6 », éd. G. Meyer et A. Zimmermann, Mainz, 1980, p. 323-343, cf. p. 325-340 ; R. McInerny, « Albert and Thomas on Theology », *MM* 14 (1981) 50-60, cf. 50-56 ; W.J. Hoye, « Heil und Auferstehung nach Albert dem Grossen », *MM* 14 (1981) 61-77, cf. p. 68-77. Cette notion de « vérité affective » ou de « vrai qui béatifie » ne doit pas être comprise dans un sens volontariste : elle s'éclaire par le thème dionysien de la tension vers la vérité première comme fin (illumination divinisante), qui fait droit à la primauté de l'intellect dans la connaissance de foi ; cf. E.H. Wéber, « La relation de la philosophie et de la théologie selon Albert le Grand », *Arch. Phil.* 43 (1980) 559-588, ici 576-581 ; Id., « L'interprétation par Albert le Grand de la Théologie mystique de Denys le Ps-Aréopagite », dans *Albertus Magnus – Doctor universalis 1280/1980*, p. 409-439, ici p. 436-437 ; Id., *Introduction à Albert le Grand, Commentaire de la « Théologie mystique » de Denys le Pseudo-Aréopagite, suivi de celui des épîtres I-IV*, « Sagesses chrétiennes », Paris, 1993, p. 7-58, cf. p. 32-38 ; S. Tugwell, *Albert & Thomas*, p. 69-70.

3. *Ibid.*, a. 10 ; cf. A.M. Pompei, *La dottrina trinitaria di S. Alberto Magno O.P.* Esposizione organica del commentario delle Sentenze in rapporto al movimento teologico scolastico, Diss. Univ. Fribourg (Suisse), Roma, 1953, p. 21-64.

4. I *Sent.* d. 2, a. 7 ; ce primat du bien dans la considération des personnes divines comme fin béatifiante de l'homme et objet de fruition est très clairement formulé à la d. 1, a. 14.

Digitized by Google

moins de relief que le premier, il est cependant bien présent. Albert l'intègre très explicitement lorsque, après avoir traité du sujet de la théologie *generaliter* (*res* et *signa* en tant qu'ils font participer à la béatitude), il en vient au sujet *specialiter* de la théologie : le *credibile* (qui englobe également les *preambula* de la foi), formulé dans les articles du *Symbole* de manière générale ; ou, de manière spéciale, Dieu lui-même : « Le sujet qui est dit spécial est ce qu'il y a de plus digne parmi les choses considérées dans cette science, et ainsi le sujet de cette science est Dieu, duquel elle reçoit son nom : il n'est cependant pas sujet absolument seulement, mais en tant qu'il est l'Alpha et l'Omega, le principe et la fin [1] ». Le créateur est le principe, la raison et la fin de toutes choses [2].

La considération des créatures en tant qu'elles sont produites par le Principe divin est ici directement rattachée à la *représentation* et aux *indicia* du Créateur qu'elles offrent [3], et dont la valeur d'intelligibilité pour le mystère divin sera différenciée par la suite, selon qu'il s'agira de la connaissance de la Trinité des personnes ou des attributs essentiels. De ce point de vue, les créatures appartiennent donc au sujet de la théologie non seulement en tant qu'elles sont ordonnées à la fin, mais en premier lieu selon qu'elles sont issues de Dieu comme de leur principe. Le rapport à la fin, de cette manière, inclut la considération de Dieu comme origine de toutes choses. La formulation du sujet de la théologie chez Thomas reprendra d'assez près cette réponse d'Albert [4]. A la différence de la *Summa halensis* (qui reprend ici la thèse d'Hugues de Saint-Victor : les *opera conditionis* reviennent aux sciences mondaines et séculières), Albert exclut, comme Thomas le fera encore explicitement aux *Sentences*, que la théologie (ou l'Écriture) soit limitée en son sujet propre aux *opera restaurationis* [5]. Ainsi donc, la science sacrée a pour sujet spécial Dieu principe et fin, l'alpha et l'omega de qui tout provient et à qui tout est ordonné. La doctrine de la Trinité créatrice s'inscrira au cœur de cette compréhension de la théologie, offrant une articulation de première importance pour une juste saisie du rapport que les

1. I *Sent.* d. 1 (*Prooem.*), a. 2, sol. : « *Speciale autem dicitur subjectum, id quod est dignius inter considerata in scientia, et sic subjectum hujus scientiae Deus est, a quo denominatur : non autem absolute tantum est subjectum, sed secundum quod ipse est Alpha et Omega, principium et finis* : quia sic ea quae sunt in ipso, considerantur in ista scientia, tamquam principia ab ipso, quae repraesentant indicia sui factoris ... Secundum autem quod ipse est finis, sic considerantur propter ipsum ordinata ad finem illum ... ».

2. Ces éléments seront bien regroupés dans le contexte des idées divines (I *Sent.* d. 36) ; voir par exemple d. 36, a. 3, ad 6.

3. Cf. notamment I *Sent.* d. 1, a. 6, arg. 3 : « Res autem mundi omnes accipiuntur in ratione signandi Creatorem » ; a. 10, sol. : « Omnis creatura in quantum indicium ostendit Creatoris et usum exhibet, adjuvat ad beatitudinem ».

4. Cf. Thomas, I *Sent. Prol*, q. 1, a. 4.

5. *Summa halensis*, lib. I, tract. intr., q. 1, c. 3, ad 2 (éd. Quaracchi, t. 1, n° 3) ; Hugues, *De sacramentis christianae fidei*, Prol., c. 2 (*PL* 176, 183-184), qui explique cependant : « Quamvis autem principalis materia divinae Scripturae sint opera restaurationis ; tamen, ut competentius ad ea tractanda accedat, primum in ipso capite narrationis suae breviter secundum fidem rerum gestarum exordium et constitutionem narrat operum conditionis » (*ibid.*, c. 3, col. 184) ; Albert, I *Sent.* d. 1, a. 2, ad 2 : « Opera restaurationis large sumuntur ab Hugone, secundum quod restaurationem attingunt quocumque modo ... » ; Thomas, I *Sent. Prol.*, q. 1, a. 4, ad 2 : « Opera restaurationis non sunt proprie subjectum hujus scientiae, nisi inquantum omnia quae in hac scientia dicuntur, ad restaurationem nostram quodammodo ordinantur ».

Digitized by Google

créatures entretiennent avec leur principe et leur fin, la sainte Trinité des personnes divines.

3. LA TRINITÉ ET SES ATTRIBUTS

Les principales divisions du texte établies par Albert permettent de préciser la place de la Trinité créatrice dans la structure de son commentaire, telle que le *Prologue* l'a indiquée autour du rôle créateur du Verbe. La *divisio textus* de la dist. 2, qui présente le plan général des *Sentences* et celui du premier Livre, reprend sans originalité particulière la structure du Lombard, héritée d'Augustin, en *res* et *signa*, puis en *frui* et *uti* [1].

Cette structure fondamentale voit dans la matière du premier Livre les *res* qui sont objet de fruition ou « *res* béatifiantes [2] ». Elle ne permet cependant guère d'éclairer la structure interne du premier Livre, dans lequel le Lombard joint la considération du Dieu un à celle du Dieu trine, en lui associant certaines autres questions connexes [3]. Ce premier plan se limite en effet à répartir la matière du premier Livre en deux parties principales : 1) le mode et la possibilité de la connaissance de la réalité béatifiante, c'est-à-dire des personnes divines (dist. 2-3) ; 2) la doctrine de la Trinité et de l'Unité en Dieu (dist. 4-48). Albert apporte cependant davantage de détails dans la *division du texte* qui introduit le commentaire sur la dist. 4 du premier Livre. La part majeure du corps de doctrine du premier Livre (dist. 4-48) se divise en deux sections, suivant le double aspect de la connaissance de la Trinité et de l'Unité divine : la Trinité en soi (dist. 4-34), puis selon les attributs de science, puissance et volonté qui lui sont appropriés (dist. 35-48).

Ce dernier passage (dist. 4, *div. text.*) formule précisément, pour expliquer la structure du commentaire, le rapport entre la Trinité et la création : « Et cette partie se divise en deux parties, selon que la Trinité est connue de deux manières : en soi, à savoir en tant qu'elle est cause par la création ; et dans les [attributs] appropriés qui lui conviennent selon qu'elle crée les choses et qu'elle est la cause universelle de toutes les créatures (...) [4] ». Comment faut-il

1. *Sententiae*, lib. I, dist. 1, c. 1-2 (t. 1/2, p. 55-57) ; cf. Augustin, *De doctrina christiana* I, II, 2 – I, V, 5 (*CCSL*32, 7-9 ; cf. *PL* 34, 19-21 ; *BA* 11, 182-187).

2. Albert, I *Sent.* d. 2 (A), *div. text.* : « Sunt enim res quibus fruendum est sive beatificantes, de quibus agitur in primo libro ».

3. Pour la structure du traité de Dieu chez le Lombard et ses premiers héritiers, voir J. Schneider, *Die Lehre vom dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus*, « Münchener Theologische Studien, II, 22 », München, 1961, p. 6-11.

4. I *Sent.* d. 4, *div. text.* : « Hic incipit tradere Magister notitiam Trinitatis et unitatis secundum vias quas praedeterminavit. *Et dividitur pars ista libri in duas partes, secundum quod dupliciter cognoscitur Trinitas, scilicet in se, hoc est, ut est causa per creationem : et in appropriatis quae conveniunt ei secundum quod creat res, et est causa universalis esse omnium creaturarum* : sic ei conveniunt sapientia, omnipotentia, voluntas, de quibus agit in secunda parte quae incipit infra, dist. 35 ... » ; cf. d. 2 (A), *div. text.* : « Primus liber dividitur in duas partes : in quarum prima tangit Auctor modum possibilem nobis deveniendi in cognitionem eorum quibus fruendum est, quae sunt Pater, et Filius, et Spiritus sanctus. In secunda autem ponit tractatum de illis, scilicet in quarta distinctione ».

Digitized by Google

comprendre la place de la « Trinité comme cause » dans le traité de la « Trinité en soi » (dist. 4-34) ? Il ne s'agit pas directement de l'agir créateur de la Trinité ; l'étude des principes de l'action créatrice (*actus creandi res*) n'a pas sa place dans le traité de la Trinité en soi, mais dans celui des attributs appropriés (science ou sagesse, puissance ou toute-puissance, volonté : dist. 35-48). Albert le rappelle un peu plus loin : « La première partie, qui concerne ce qui convient aux personnes divines *non pas en comparaison à l'acte de créer les choses qui fluent d'elles*, se divise en trois parties, selon les trois choses qui sont exigées pour la distinction des personnes [1] ». La question demeure cependant : comment saisir la première affirmation qui assigne aux dist. 4-34 la connaissance de la Trinité « en soi, à savoir en tant qu'elle est cause par la création » ?

Une première voie de réponse consisterait à soupçonner une omission dans le texte que nous possédons, afin d'accorder les deux affirmations. Il faudrait lire alors : « selon que le Trinité est connue ... en soi, à savoir *non pas* en tant qu'elle est cause par la création » (« in se, hoc est, ‹non› ut est causa per creationem ») [2]. De cette manière, Albert exclurait fermement de la connaissance de la Trinité « en soi » tout ce qui comporte un rapport à sa causalité créatrice. Cette solution apparaît possible. La signification théologique du texte, cependant, ne requiert pas nécessairement une telle conjecture.

Il nous semble dès lors également possible de choisir une seconde voie de réponse, qui n'implique aucune contradiction et qui correspond étroitement à la pensée théologique d'Albert : 1) il y a une connaissance de la Trinité en soi, et cette connaissance repose sur la causalité de la Trinité (*in se, hoc est, ut est causa*) ; 2) la Trinité est également connue par les attributs appropriés qui

1. L'édition de Borgnet (I *Sent.* d. 4, *div. text.* ; t. 25, p. 154) omet la négation « non pas » (*non*) : « Prima pars quae de his est quae conveniunt personis divinis in comparatione ad actum creandi res quae fluunt ab ipsis, dividitur in tres partes, secundum tria quae exiguntur ad personarum distinctionem ». Mais le texte de cette édition (comme celui de l'éd. Jammy) est fautif. Ce renseignement a été généreusement mis à notre diposition par le P. Winfried Fauser (communications écrites du 25 mai et du 8 juin 1994) qui prépare l'édition critique du commentaire d'Albert sur le premier livre des *Sentences*. Les cinq manuscrits collationnés en vue de cette édition, ainsi que l'*editio princeps* (Bâle, 1506), donnent en effet le texte suivant : « Prima pars, quae est de his quae conveniunt personis divinis non in comparatione ad actum creandi res, quae fluunt ab ipsis (...) » ; pour ces manuscrits, voir W. Fauser, *Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung, Teil I : Die echten Werke – Codices manuscripti operum Alberti Magni, Pars I : Opera genuina* (*ed. colon., tomus subsidiarius* I), Münster i.W., 1982, p. 275-276. Le texte authentique permet ainsi d'écarter la contradiction que comporte le texte donné par l'éd. de Borgnet : la connaissance de la Trinité « en soi » se distinguerait d'une part de la connaissance des attributs qui sont appropriés à la Trinité « en tant qu'elle crée les choses », mais elle concernerait d'autre part les personnes divines dans ce qui leur convient « en comparaison à l'acte de créer les choses qui fluent d'elles ». En réalité, ainsi qu'en témoigne la tradition manuscrite, Albert ne fait pas intervenir dans la présentation du traité de la Trinité « en soi » la considération de l'agir créateur comme tel (*actus creandi res*).

2. La négation « non » est absente de tous les manuscrits collationnés et du texte des éditions imprimées ; son addition reposerait ainsi sur une conjecture : la négation aurait été omise par négligence, soit par Albert lui-même, soit par le copiste de l'apographe ou de l'*exemplar*. Du point de vue de la critique textuelle, une telle omission n'aurait rien d'exceptionnel. C'est la solution retenue par le P. W. Fauser en vue de l'édition critique du commentaire d'Albert (voir la note précédente).

Digitized by Google

rendent compte de son action créatrice en tant que telle (*secundum quod creat res, in comparatione ad actum creandi res*).

La seconde affirmation ne pose pas de difficulté particulière. L'étude de l'action créatrice s'appuie sur les attributs de science, puissance et volonté, qui constituent les principes de l'exercice de la causalité créatrice de Dieu. Il s'agit ici, en toute rigueur des termes, de l'agir créateur lui-même (ou des principes de la procession des créatures) : l'acte par lequel la Trinité produit effectivement les créatures. Le traité de la Trinité « en soi » n'étudie pas encore cette action créatrice, mais il fait déjà intervenir, à un autre plan, la Trinité comme cause (première affirmation). La connaissance de la Trinité, d'une part, ne nous est accessible que par la révélation divine et par la foi. Il n'y a pas de « connaissance naturelle » de la Trinité à partir des seules créatures[1]. Mais, d'autre part, la Trinité nous est connue à l'intérieur de la foi au moyen de sa causalité créatrice. Sans cette causalité, notre discours théologique sur la Trinité serait vidé de son contenu rationnel. Ainsi, par exemple, lorsqu'il se demande ce que nous pouvons connaître de la paternité en Dieu (Dieu le Père, au sens personnel), Albert recourt à la causalité de la paternité divine : la paternité de Dieu le Père est la cause de la paternité que l'on observe dans les créatures.

Qu'il y ait en Dieu une personne distincte qui est le Père, cela nous est révélé. Mais ce que nous pouvons connaître de cette paternité au sein de la Trinité « en soi », nous ne l'obtenons pas sans partir de la paternité dans les créatures (mode de notre connaissance). La paternité, dont la *ratio* réside proprement en Dieu, existe réellement *per prius* en Dieu et *per posterius* dans les créatures : la paternité « descend » de Dieu vers les créatures. Suivant la démarche de notre connaissance et le mode de signification des termes, cependant, la paternité créée est première, puisque nous ne connaissons la réalité divine qu'à partir des participations créées qui nous y donnent accès. Au terme de ce processus qui se fonde sur la foi (révélation de la Trinité) et sur la causalité divine (exemplarité et participation), le théologien peut poser la vérité de la *ratio* de la paternité en Dieu, bien que, en raison de la disproportion entre la créature et Dieu, le *quid est* de la paternité en Dieu nous demeure inconnu[2].

Le même enseignement, notons-le brièvement, s'applique également à la connaissance « philosophique » de Dieu. La raison philosophique peut bien parvenir à établir l'existence de la cause première à partir de ses effets (*quia est*), mais elle ne fait pas connaître la cause quant à ce qu'elle est en elle-même (*quid est*). Les attributs divins, connus au moyen des créatures, peuvent ainsi être considérés selon un double rapport : le rapport des « propriétés » des créatures

1. I *Sent.* d. 3, a. 18.

2. Voir notamment I *Sent.* d. 2, a. 17, sol. : « Res divina quam nominat, remanet nobis occulta » ; d. 22, a. 1, quaestiunc. ; pour la mise en ordre des noms divins, d. 22, a. 5. *Super Dion. de div. nom.*, c. 2, n° 65 : « Sed paternitas et filiatio, quae est in deo, est causa paternitatis et filiationis, quae sunt in nobis ; ergo non est perfecta comparatio illorum ad illa. Cum igitur non possimus accipere divina nisi participationibus, oportet, ut ipsa paternitas, secundum quod est in deo, et filiatio remaneant nobis ignota, quid sunt » ; cf. c. 1, n° 39. On peut voir aussi *Sum. theol.*, I, tract. 3, q. 13, c. 1, très ferme sur l'incompréhensibilité de Dieu d'après Denys ; pour cette double considération de Dieu (en soi et comme cause) : q. 14, c. 1 ; q. 15, c. 1, ad 6. Pour l'influence de Denys dans la doctrine de la connaissance de Dieu chez Albert, voir la synthèse de S. Tugwell, *Albert & Thomas*, p. 39-95.

Digitized by Google

à celles de la substance de la cause, et la « raison » selon laquelle les créatures sont issues de Dieu. La « proportion » des propriétés existant entre la cause première et ses effets étant infinie, la raison philosophique ne peut pas parvenir à la connaissance de cette cause en elle-même ; si d'autre part la considération se prend selon que la créature est produite et gouvernée, alors la cause est connue, non pas en elle-même, mais bien dans l'effet causé : *et sic potest in ipso causato cognosci* [1]. La théologie négative qu'Albert reçoit de Denys n'est pas sans influence ici. Le philosophe et le théologien énoncent des affirmations concernant Dieu, sur la base de la causalité divine. Si l'on cherche à dépasser cette voie pour s'approcher de la connaissance de l'essence divine dans sa réalité même, il faudra alors procéder par des négations (démarche apophatique de la théologie mystique) [2]. Mais la démarche négative présuppose la « théologie affirmative » des noms divins, puisque toute négation repose sur une affirmation [3].

L'application de cette doctrine à la connaissance de la Trinité conduit à la distinction suivante : les créatures font d'abord connaître dans le Créateur celui qui est leur cause (analogie), et en second lieu elles permettent de connaître le Créateur en tant qu'il produit effectivement les créatures (exercice de la causalité créatrice). Recevant ses principes de la foi (la *regula fidei* : le sens de l'Écriture Sainte concordant avec les articles de la foi [4]), la science théologique ne trouve pas son point de départ dans les créatures, mais dans la Vérité première révélée [5]. Elle se développe pourtant, à partir de la foi, *per rationes et similitudines* [6]. C'est parce que Dieu est créateur et parce que la créature offre des similitudes de son créateur que nous pouvons parler de lui, sur la base de la révélation qui enseigne que Dieu est Père, etc. Aussi bien, la foi précédant ici la raison, la science théologique procède d'abord par la voie des autorités, et en second lieu par les raisons qui permettront une plus profonde intelligence de la foi [7]. Cela engage l'usage théologique de nombreuses analogies avec le monde créé, qui permettent l'élaboration du traité de la Trinité (image, procession, génération, etc.), et repose sur le fait que la créature représente effectivement quelque chose de sa cause incréée qui peut nous la faire connaître dans la foi [8].

1. I *Sent.* d. 3, a. 2, ad 1. Albert distingue la considération de la cause selon la « proportio inter causam primam quae est Deus, et causatum suum » et la « ratio in qua causatum habet se ad causam secundum quod exivit ab ea per ideam, et continetur ne intereat in nihil decidendo, et gubernatur ut appetat bonum » ; cf. aussi d. 1 (B), *exp. text.* ; d. 22, a. 1 et quaestiunc.

2. Albert, *Super Dion. myst. theol.*, c. 2 (ed. colon. t. 37/2, p. 466-467 ; trad. E.H. Wéber, p. 120-127).

3. Voir notamment *Super Dion. myst. theol.*, c. 5 *in fine* (*ed. colon.*, t. 37/2, p. 475).

4. I *Sent.* d. 11, a. 7.

5. La connaissance de foi, de ce fait, s'approche davantage d'une connaissance de Dieu touchant au *quid est* : « ... Quia per naturalem cognitionem non adeo propinquatur ad scientiam quid est, sicut per cognitionem fidei » (I *Sent.* d. 3, a. 3, sol.).

6. Cf. I *Sent.* d. 3 (A), *div. text.* ; a. 13 ; a. 14.

7. I *Sent.* d. 2, a. 10 ; d. 3, a. 3 ; III *Sent.* d. 23, a. 2, ad 1 : « Unde in scientia et artibus ratio est causa consensus, et prius accipitur ratio ut postea consentiatur : in fide autem est e contrario : prius enim consentitur primae veritati propter se, et postea quaeritur ratio ut aliqualiter intelligatur creditum : et postquam inventa est, adhuc non innititur ei fides ».

8. Notons que c'est là l'enseignement d'Albert, quel que soit le texte retenu pour I *Sent.* d. 4, *div. text.*

Digitized by Google

Le commentaire sur les *Noms divins* apporte des précisions fort utiles pour la compréhension de cette structure. L'ouvrage de Denys concerne en effet les noms par lesquels Dieu est nommé en tant qu'il est cause, selon les attributs par lesquels émanent (*emanare, effluxus*) les créatures. Les créatures possèdent *per posterius* (participation) ce que Dieu est vraiment et absolument [1]. Il y a dès lors une double manière de considérer le rapport entre la cause et ses effets. La première se prend selon que la cause produit l'effet ; ce mode créateur (*modus factivus*) procède par « composition » (*modus compositivus*) et se révèle insuffisant, puisque nous ne pouvons pas connaître la cause première en elle-même dans sa simplicité de telle sorte que nous puissions en acquérir la connaissance des réalités causées. Il y a cependant une seconde manière par laquelle, à l'inverse, nous connaissons la cause par les choses causées ; ce mode « résolutoire » (*modus resolutorius*), par lequel Dieu est connu comme cause, est celui des *Noms divins* [2]. Le sujet des *Noms divins* est dès lors le nom divin connu par la causalité divine et qui, comme tel, fait connaître la cause divine. Dieu cependant, comme l'a montré l'étude approfondie de F. Ruello sur les *Noms divins*, n'est pas connu seulement en tant qu'il cause les créatures, mais tel qu'il est absolument (*abstracta causalitate*) en lui-même, pour autant que nous considérions la *raison* propre du nom divin [3]. Albert s'applique dès lors à montrer que la paternité et la filiation en Dieu, par exemple, sont la cause de la paternité et de la filiation dans les créatures. Toute paternité créée doit être ramenée ou « réduite » (*potest reduci*) au Père comme à son exemplaire premier (*sicut ad exemplar primum, ad primum dans esse*). Mais, l'effet créé représentant imparfaitement sa cause, la paternité et la filiation en Dieu demeurent inconnues quant à ce qu'elles sont (*quid est* [4]). Dans cette perspective, la créature est considérée selon que, procédant de la Trinité, elle la représente sous le mode du vestige ou de l'image : « Il faut donc que l'acte de création présuppose la procession des personnes » ; Albert en tire argument pour établir l'antériorité de la puissance d'engendrer par rapport à la puissance de créer, suivant la *ratio intelligendi* [5].

1. Albert, *Super Dion. de div. nom*, c. 1, n° 3.

2. *Ibid.*, c. 1, n° 4. Lorsque, de la même manière, nous remontons à la cause, mais en restant ignorants de la réalité signifiée par le nom divin, le procédé relève alors de la *théologie mystique*. Quant à la voie de composition, qui procède de la cause aux effets, elle manifeste Dieu comme *causa ut causa*, cf. *Super Dion. myst. theol.*, c. 2.

3. F. Ruello, *Les « Noms divins » et leurs « raisons » selon saint Albert le Grand commentateur du « De divinis nominibus »*, « Bibliothèque thomiste, 35 », Paris, 1963, p. 43-51 ; 79-84 ; 125-129 ; F. Ruello montre également, sur ce point, la conformité du commentaire sur les *Noms divins* et du commentaire sur les *Sentences*.

4. *Super Dion. de div. nom.*, c. 2, n° 64-66.

5. *Super Dion. de div. nom.*, c. 4, n° 120 : « Et sic secundum rationem intelligendi potentia generandi praecedit potentiam creandi ; cum enim omnis creatura procedat per creationem sub vestigio vel imagine repraesentans trinitatem personarum, *oportet, quod actus creationis praesupponat processionem personarum*, et ita potentia [generandi], ut dictum est, praecedit potentiam [creandi] secundum rationem intelligendi » ; cf. *Super Dion. myst. theol.*, c. 2 (ed. colon., t. 37/2, p. 467 ; cf. trad. E.H. Wéber, p. 125) : « Creatura potest dupliciter considerari : aut in ratione vestigii, inquantum ducit in deum, et sic confert ad cognitionem ipsius, qua cognoscitur ut causa ... ».

Digitized by Google

De cette manière, nous pouvons comprendre que la causalité de la Trinité qui se trouve engagée dans la traité de la Trinité « en soi » (*Trinitas scilicet in se, hoc est, ut est causa*) concerne la représentation ou l'analogie par laquelle les créatures nous donnent accès à l'intelligence de la révélation. Il ne s'agit pas de la Trinité « en soi » dans la plénitude et la simplicité absolue de son mystère, qui demeure hors de la portée de l'intelligence du théologien. La Trinité « en soi » dont il est question ici, c'est la Trinité « immanente » que le théologien manifeste dans la mesure de la connaissance qu'il peut en avoir : la Trinité connue par la révélation, étudiée de manière structurée dans un traité qui offre une synthèse des noms, des similitudes et des raisons qui nous permettent d'approcher le mystère, afin de rendre compte du donné de la foi en théologie [1]. La procession (ou le flux) de la créature permet au théologien de préciser les concepts engagés par l'existence d'un flux en Dieu, enseigné par l'Écriture, par lequel le Fils et l'Esprit découlent du Père. Cette doctrine repose sur une métaphysique de la participation et sur la théorie générale des noms divins (Trinité comme cause). Sur cette base, le flux trinitaire sera étudié selon les divers éléments qui sont exigés par la nature divine et par la distinction des personnes.

Il faut souligner à cet égard l'intérêt de la notion de *fluxus*, qui joue ici un rôle central. Ce concept s'applique d'une part à la Trinité (« flux » des personnes), et d'autre part à la création (« flux » des créatures) : le Fils et le Saint-Esprit « fluent » du Père, et les créatures « fluent » des personnes. Albert l'explique plus longuement en divisant cette première section en trois sous-parties qui développent ce qui est requis pour la distinction des personnes, à savoir : 1) le flux trinitaire, c'est-à-dire « le mode et l'acte par lequel une personne découle d'une autre, du fait qu'il y a une personne de qui provient ce flux, et une personne qui en découle, et de plus le Fils découle du Père selon une raison de flux distincte de celle selon laquelle le Saint-Esprit découle de l'un et de l'autre : ces modes du flux d'une personne à partir d'une autre sont déterminés dans la première partie » (dist. 4-18) ; 2) l'égalité des personnes et la « communicabilité » dans la nature (dist. 19-25) ; 3) les propriétés qui distinguent les personnes, et dont l'étude englobera également ce qui est approprié aux personnes, tant *ab aeterno* que *ex tempore*, ainsi que les notions (dist. 26-34) [2].

Ce concept de flux, avec la famille de mots qui s'y rapportent (*fluens, effluens*, etc.), constitue l'un des traits caractéristiques de la métaphysique

1. Voir à ce sujet A.M. Pompei, *La dottrina trinitaria*, p. 63-64 ; Albert, *Super Dion. de div. nom.*, c. 1, n° 4 : « Sed quia nos non possumus cognoscere causam ipsam, secundum quod est simplex in se, ut per eam accipiamus cognitionem causati, sed potius e converso, ideo est alius modus cognoscitivus, quo per causata accipimus causam ».

2. I *Sent.* d. 4, *div. text.* : « Prima pars quae est de his quae conveniunt personis divinis non in comparatione ad actum creandi res, quae fluunt ab ipsis, dividitur in tres partes, secundum tria, quae exiguntur ad personarum distinctionem. Primum horum trium est, quod determinentur modus et actus, quo persona fluit a persona, eo quod est persona, a qua est fluxus iste, et est persona fluens, et iterum alio secundum rationem fluxu fluit Filius a Patre, et alio secundum rationem fluit Spiritus sanctus ab utroque. Et isti modi fluxus personae a persona determinantur in parte prima. Secundum, quod exigitur, est ut remaneat aequalitas et communicabilitas in natura, cujus sunt personae, et aequalitas praedicationis omnium communium de ipsis. (...) Tertium autem est, quod sint proprietates secundum quas una persona ab alia distinguitur » (texte de l'éd. de Borgnet, avec les corrections apportées par le P. W. Fauser sur la base des manuscrits collationnés).

Digitized by Google

d'Albert et de sa conception de la causalité et de la procession, marquée par la tradition dionysienne aussi bien que par le néoplatonisme juif et arabe [1]. Le thème s'inscrit également dans l'héritage de Boèce et de sa conception du flux du bien [2]. Guillaume d'Auvergne, en particulier, lui accorde une place tout à fait remarquable dans son *De Trinitate* [3] : Dieu est la source première de laquelle toutes choses découlent par un flux universel [4] ; les processions des personnes

1. Cf. W. Fauser, *Prolegomena* au t. 17/2 des *Opera omnia*, Münster, 1993, p. VI. Le thème n'a guère été mis en valeur par les études concernant la théologie trinitaire d'Albert, mais il a fait l'objet de plusieurs études d'un point de vue philosophique ; voir A. de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, 1990, p. 117-177 : « La métaphysique du flux » ; pour la critique péripatéticienne d'Albert envers Denys et Avicenne en particulier, voir p. 79-116 ; Id., « Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprètes du *Liber de causis* », *RSPT* 74 (1990) 347-378, cf. p. 352-365 ; E.J. McCullough, « St. Albert on Motion as *Forma fluens* and *Fluxus formae* », dans *Albertus Magnus and the Sciences, Commemorative Essays 1980*, « Studies and Texts, 49 », J.A. Weisheipl éd., Toronto, 1980, p. 129-153 (Avicenne et Averroès) ; J. Schneider, *Das Gute und die Liebe nach der Lehre Albert des Grossen*, « Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, N.F. 3 », München, Paderborn, Wien, 1967, p. 59-65 (diffusion de la lumière et flux) ; L. Sweeney, « Are Plotinus and Albertus Magnus Neoplatonists? », dans *Graceful Reason*. Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens CSSR, L.P. Gerson éd., « Papers in Mediaeval Studies, 4 », Toronto, 1983, p. 177-202, cf. p. 197-201 (« The 'Flow' of Effects From Cause »). Pour les développements de cette conception (flux, émanation, écoulement, dérivation, « ébullition ») caractéristique de l'école albertinienne, voir M.R. Pagnoni-Sturlese, « A propos du néoplatonisme d'Albert le Grand », *Arch. Phil.* 43 (1980) 635-654 ; A. de Libera, *Introduction à la mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, « Sagesse chrétienne », Paris, 1984, p. 81-83 (Hugues Ripelin de Strasbourg), 196-199 (Thierry de Freiberg), 287-295 (Eckhart), 352-365 et 395-423 (Berthold de Moosburg).

2. Le thème est omniprésent dans l'opuscule *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint* [= *De Hebdomadibus* ou *De Ebdomadibus*] (Anicius Manlius Severinus Boethius, *Die Theologischen Traktate*, Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von M. Elsässer, Lateinisch-deutsch, « Philosophische Bibliothek, 397 », Hamburg, 1988, p. 34-45 (pour le texte latin, voir lignes 98, 120, 123, 125, 133, 146, 152, 159 ; on peut voir également le texte qui accompagne le commentaire de Thomas, Ed. Léon., t. 50 (1992), p. 267-282 ; cf. *PL* 64, 1311-1314). Pour cette notion de flux chez Boèce et ses commentateurs, voir G. Schrimpf, *Die Axiomenschrift des Boethius (De Hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*, « Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, 2 », Leiden, 1966, p. 24-25 ; 34-35 (Boèce) ; 106-107 (Clarembaud d'Arras) ; 129-134 (Thomas d'Aquin) ; J. Jolivet, « Rhétorique et théologie dans une page de Gilbert de Poitiers », dans *Gilbert de Poitiers et ses contemporains*. Aux origines de la *Logica modernorum*. Actes du septième symposium européen d'histoire de la logique et de la sémantique médiévales, Poitiers 17-22 juin 1985, éd. J. Jolivet et A. de Libera, Napoli, 1987, p. 183-197. Pour les sources néoplatoniciennes de Boèce sur le thème du bien et du flux, voir C. Moreschini, « Boezio e la tradizione del neoplatonismo latino », dans *Congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5-8 ottobre 1980)*, Atti a cura di L. Obertello, Roma, 1981, p. 297-310, cf. p. 301-307. Dans son commentaire sur les *Sentences*, Thomas rattachera d'emblée le thème de la participation et de la procession du bien à Boèce et Denys (I *Sent.* d. 1, *exp. text.*).

3. Guillaume d'Auvergne, *De Trinitate*, éd. B. Switalski, « Studies and Texts, 34 », Toronto, 1976 ; l'ouvrage doit être daté des environs de 1223 (cf. l'*Introduction* de B. Switalski, p. 1-3 et 5) ; l'index de cette édition ne prend malheureusement pas en compte les termes « fluxus », « fluere » etc., mais on verra les nombreux renvois indiqués pour le terme « fons » (p. 266) qui relève de la même thématique. A titre d'exemple, on peut relever 10 occurrences de *fluxus* dans le seul chapitre 12 (*éd. cit.*, p. 77-79 ; on peut noter également : *effluere* : 2 ; *effluxio* : 1 ; *effundere* : 1 ; *fluere* : 3 ; *fons* : 3).

4. Voir notamment *De Trinitate*, c. 5-7 ; 9 ; 11 (avec l'exemple de la source et du fleuve) ; 12-13.

Digitized by Google

sont comprises dans la même perspective en termes d'émanation ou de flux à partir de la source, manifestant la perfection et la plénitude fontale du Père de qui tout découle [1]. Le thème est également bien en place chez Guillaume d'Auxerre : le Père, étant la source (*fons*), est celui à qui il revient très proprement d'être source du flux (*unde ipse fluxit propriissime* [2]) ; de la même manière, le créateur est considéré comme la source de l'être (*fons essendi*) de qui tout découle (*a quo fluunt omnia* [3]). L'usage de la notion de flux se trouve également, dans ce contexte, chez Alexandre de Halès : flux des personnes divines et flux des créatures [4].

Chez Albert, cette notion de flux sera exposée plus longuement et de manière détaillée dans le *De causis et processu universitatis a prima causa.* Ce qui caractérise le flux, c'est l'identité formelle de ce qui flue, puisque la forme qui flue est la même dans son origine et son terme. Le « fluer » est ainsi distinct du « causer » en général, et diffère aussi du « principier », étant parfaitement simple [5]. Le concept de flux se trouve alors identifié à ce que les « anciens péripatéticiens » appelaient « procession [6] ». Ainsi formulée, cette compréhension du flux et de son origine, très proche de la pensée d'Avicebron en particulier [7],

1. Voir notamment *De Trinitate*, c. 14 ; cf. c. 41-42.

2. Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, lib. I, tract. 6, c. 4 (éd. J. Ribaillier, t. 1, p. 101) ; cf. tract. 8, c. 5 (*éd. cit.*, t. 1, p. 135-136 ; 138).

3. Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, lib. I, tract. 1, (*éd. cit.*, t. 1, p. 22).

4. Voir par exemple *Summa halensis*, éd. Quaracchi, lib. I, n° 310, ad 3-4-5 ; n° 481 ; n° 484, arg. c (flux des personnes) ; n° 73, sol. ; n° 74, sol. ; n° 103, sol. ; n° 110 (flux des créatures).

5. La définition qu'Albert en donnera est la suivante : « Fluxus est simpliciter emanatio formae a primo fonte, qui omnium formarum est fons et origo » (*De causis et proc.*, lib. 1, tract. 4, c. 1 ; *ed. colon.*, t. 17/2, p. 43) ; le « fluer » y est distingué du « causer » (« non enim fluit nisi id quod unius formae est in fluente et in eo a quo fit fluxus ») et de la constitution d'une chose par son principe (*principiare*) : « fluere non est elementaliter constituere » (*ibid.*, p. 42) ; on peut y noter également l'exemple de la rivière et de sa source (vocabulaire de la fontalité), ainsi que celui de la forme de l'art issue de l'art lui-même (ces exemples ne sont pas étrangers à la théologie trinitaire) ; l'ensemble de ce tract. 4 est consacré au thème du flux (*ed. colon.*, t. 17/2, p. 42-58).

6. *De causis et proc.*, lib. 1, tract. 4, c. I (*éd. cit.*, p. 43) ; pour ces « anciens péripatéticiens », qui constituent un groupe beaucoup plus vaste que celui que l'on désigne ordinairement par ce terme, voir notamment *ibid.*, c. 3 (p. 45).

7. Le *Fons vitae* constitue manifestement l'une des sources d'Albert sur ce point : « Et omne quod fluit ab aliquo, essentiae illius et eius a quo fluit una est » (*Fons vitae* III, 24, éd. C. Bäumker, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons vitae* ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundalissino, « BGPM, I, 2-4 », Münster, 1895, p. 137) ; « Et manifestabitur per hoc quod omne defluxum simile est ei a quo fluit, et quod nihil fluit ab aliquo nisi sibi simile. Ergo debet per hoc quod fluat a substantia simplici suum simile, id est substantia simplex » (III, 53, p. 198) ; le thème du flux est également associé à celui de la diffusion de la lumière (III, 52, p. 196) et à l'écoulement de l'eau (V, 41, p. 330) : « Creatio rerum a creatore alto et magno, quae est exitus formae ab origine prima, id est uoluntate, et influxio eius super materiam, est sicut exitus aquae emanantis a sua origine ». Voir les nombreux renvois indiqués dans l'index pour les termes : *defluere, defluxio, defluxus* (p. 424), *fluere* (p. 442-443), *fluxus* (p. 443), *fons* (p. 443) ; *exire* et *exitus* (p. 437-438). Pour la critique d'Albert au *Fons vitae*, voir II *Sent.* d. 1, a. 4, sol. et ad 4 ; *De causis et proc.*, lib. 1, tract. 1, c. 5-6 (*ed. colon.*, t. 17/2, p. 10-14) ; tract. 3, c. 4 (p. 39-40) ; Albert y remarque par ailleurs : « Nec puto, quod Avicebron hunc librum fecerit, sed quod quidam sophistarum confinxit eum sub nomine suo » (p. 40).

Digitized by Google

se rapproche du thème néoplatonicien [1] du *Dator formarum*, qui sera critiqué et interprété dans la ligne d'Aristote *quae magis videtur catholica* : les formes sont contenues en puissance dans la matière, et en acte en Dieu (intellect divin) ; Dieu est cause efficiente, exemplaire et finale de la créature [2]. Albert expliquera ailleurs que Dieu (la déité) est la source de vie (*fons vitae*) non pas comme une forme entrant en composition avec la créature, mais à la manière de la cause efficiente : c'est ainsi que Dieu produit la vie de ce qui vit par lui [3]. Sans entrer dans l'ensemble du problème, et en nous limitant aux premières œuvres, notons que pour Albert le flux désigne la communication de la nature divine par la génération et la procession, aussi bien que la communication de l'être et des attributs participés tant par création que par information. Ainsi, le Fils *fluit a Patre*, l'Esprit *fluit ab utroque*, et les créatures *fluunt ab ipsis* [4]. Sans véritable parallèle formulant d'une manière aussi complète l'analogie du *fluxus* pour la Trinité et la création, ce vocabulaire n'est pourtant pas isolé. On le retrouve ailleurs, dès le *Prologue* général qui associe ce vocabulaire à celui de l'*exitus* pour manifester l'œuvre créatrice du Verbe [5]. On le retrouvera également dans le traité de la création au deuxième Livre : tout « flue » de Dieu et retourne à Dieu [6].

Susceptible de recevoir une détermination ultérieure du mode de causalité [7], le concept de flux laisse indéterminé le genre de distinction entre le principe *a quo* et le terme *ad quem*, et peut ainsi convenir tant aux processions trinitaires qu'à toute communication *ad extra*. L'existence du flux repose en dernière analyse sur la communicabilité du *primum*, qui se communique de soi et par soi ; ici réside le motif du flux : étant en lui-même communicable, sans qu'il y ait à poser une influence extérieure, le premier se communique [8]. Dans le commen-

1. La paternité de la thèse du *Dator formarum* est attribuée à Avicenne (*II Sent.* d. 1, a. 12 ; *Super Dion. de div. nom.*, c. 1, n° 30), ou directement à Platon (*Super Dion. de div. nom.*, c. 2, n° 44).

2. *Super Dion. de div. nom.*, c. 2, n° 45 ; pour la critique d'Albert envers l'émanatisme d'Avicenne (le flux des *intelligentiae* et des orbes), voir aussi II *Sent.* d. 1, a. 12 ; cf. a. 10, sed contra 1 : « hoc totum absurdum ». Pour les sources néoplatoniciennes concernant le rôle des « intelligences », en référence plus directe au *Liber de causis*, voir C. d'Ancona Costa, « La doctrine de la création 'mediante intelligentia' dans le *Liber de causis* et dans ses sources », *RSPT* 76 (1992) 209-233.

3. III *Sent.* d. 21, a. 3.

4. I *Sent.* d. 4, *div. text.*

5. On lit au *Prologue* général, à propos des noms de *vie* et *lumière* attribués au Fils : « Haec enim duo ... significant duplicem motum effluxus creaturae a creatore : secundum enim quod sunt vita in ipso, effluunt a Verbo, ut subsistant in natura propria : et secundum quod sunt lux, effluendo manifestantur in intelligentia angelica » ; cf. I *Sent.* d. 1, a 20, sol. : « Ens est per creationem, bonum autem per informationem : et vocatur per creationem esse id quod effluens a primo, id est, Deo, non praesupponit sibi aliud in quo fundetur : per informationem autem id quod non effluit nisi supposito alio in quo fiat » ; d. 5, a. 1, arg. 3 : « Generatio dicit fluxum communicationis naturae » ; cf. encore d. 11, a. 2, ad quaest. ; d. 22, a. 1, quaestiunc. ; d. 35, a. 12, ad quaest. 2, ad 2 ; d. 36, a. 7, ad 1-3.

6. II *Sent.* d. 1, a. 12, sol.

7. *De causis et proc. univ.*, lib. 1, tract. 4, c. 4 : « Et si strictiores habeat, fluxus eius stringitur et coarctatur secundum omne genus causarum » (*éd. cit.*, p. 46).

8. *De causis et proc. univ.*, lib. 1, tract. 4, c. 1 : « Si autem quaeritur, quid facit primum fontem emittere hunc fluxum, cum possit nihil agere in primum, dicendum, quod ipsa communicabilitas primi, cum semper sit in actu et ex copia bonitatis semper exuberet, hanc facit

Digitized by Google

taire sur les *Sentences*, cette communicabilité permet de répondre à la question de la convenance de la génération en Dieu. L'argumentation d'Albert, pour le fond, est la suivante. Toute nature, toute forme, est de soi communicable (*omnis natura, omnis forma quantum est de se communicabilis est* [1]). En raison de sa perfection éminente, il convient donc suprêmement (*dignissime*) à Dieu de se communiquer. Cette communication, d'une part, ne peut exister en lui qu'en acte, et non pas seulement à l'état de puissance ; d'autre part, en raison de sa parfaite simplicité, c'est toute l'essence divine qui est communiquée indivisiblement. Comme rien ne peut faire obstacle à cette communication, il convient donc qu'elle ait lieu en Dieu, et puisque l'acte de communication de l'essence est la génération, il convient donc à Dieu d'engendrer [2].

La génération, quant à sa réalité elle-même (*quoad naturam rei*), convient donc premièrement (*per prius*) à Dieu, et de manière seconde et participée (*per posterius*) aux créatures [3]. Ce qui est établi ici pour la génération sera étendu plus loin à la procession du Saint-Esprit : l'essence divine est communicable et communiquée par la génération et par la procession de l'Esprit, restant en elle-même indivise [4]. Il faut donc distinguer un flux et une communication dans l'unité de l'essence divine (procession des personnes), et dans la diversité de l'essence (création). Nous sommes proches ici des images patristiques de la diffusion des rayons solaires ou des rivières qui s'écoulent du fleuve, appliquées aux personnes divines et à leur œuvre dans le monde ; la personne du Père apparaît alors comme la source de ce flux et de cette diffusion. Il en va de même pour les concepts d'*origo, emanatio*, fréquemment employés tant pour les processions intratrinitaires que pour les œuvres créées [5]. De cette manière, les concepts de flux, de communication et de procession apparaissent au centre de la compréhension albertinienne de la fécondité divine.

La *Somme de théologie* reprendra cette articulation du traité de la Trinité et du traité des attributs du Dieu créateur, en distinguant de manière structurée, davantage que le commentaire sur les *Sentences*, la considération de l'essence et des personnes : Dieu Trinité en soi selon son essence, Dieu Trinité en soi selon la distinction des personnes, Dieu Trinité selon ce qui convient à l'essence dans les personnes créatrices. L'articulation entre le traité de Dieu en soi et le traité

emanationem » (*éd. cit.*, p. 43) ; cf. c. 3 (p. 46) ; c. 4 : « Patet ergo, quod communicabile in eo quod communicabile, fluere habet, et non habet hoc ab alio, sed a seipso » (p. 47).

1. I *Sent.* d. 4, a. 3, sol. Thomas le redira dans les mêmes termes pour établir la convenance de la génération en Dieu (I *Sent.* d. 4, q. 1, a. 1, sol. ; cf. sc 2) ; le même argument est également présent chez Bonaventure, mais de manière moins développée (I *Sent.* d. 5, a. 2, q. 2 ; d. 9, a. un., q. 1).

2. Albert, I *Sent.* d. 4, a. 3, sol. ; ad 6 : « Quare Deo attribuitur generatio? Dicendum quod propter communicabilitatem essentiae cujus communicabilitatem non impedit quod est, eo quod indifferens est ab ipsa ». Albert, préalablement à cet article qui répond à la question *an sit*, a établi le *quid sit* de la génération (a. 2) ; cf. *Sum. theol.*, I, tract. 7, q. 30, c. 1, arg. 6-11 (*in contrarium*) ; la *Somme de théologie* établira la génération à partir du concept de *processio formalis*, proche de la notion de flux (*ibid.*, sol.).

3. I *Sent.* d. 4, a. 4.

4. I *Sent.* d. 5, a. 1 ; l'arg. 3 parle de la génération comme « fluxus communicationis naturae ».

5. Cf. notamment I *Sent.* d. 5, a. 1 ; d. 13, a. 1, ad 4 ; d. 13, a. 3, ad quaestiunc. ; d. 28, a. 7.

Digitized by Google

de Dieu créateur y est formulée par la thèse de la causalité des processions divines, dont nous examinerons plus loin la signification dans le commentaire sur les *Sentences* : « La procession des personnes est antérieure à la procession des créatures comme la cause est antérieure à l'effet, l'éternel au temporel et l'exemplaire à l'exemplé [1] ». Bien que cette structure n'apparaisse pas en ces termes dans le *Prologue* général du commentaire sur les *Sentences*, ni dans les premières *divisions du texte*, on y retrouve pourtant l'idée qui préside à l'organisation des *Sentences*.

C'est en tant que la science, la puissance et la volonté divines expriment la causalité de la Trinité, que le traité des attributs (dist. 35-48) se rattache organiquement à celui de la Trinité *in se*. Albert l'introduit en des termes que Thomas reprendra d'assez près [2] : « Ici commence cette partie qui concerne la connaissance de la Trinité et de l'Unité, selon qu'elle est considérée dans ce qui suffit à sa causalité envers la procession des créatures (*in his quae faciunt sufficientiam causae ad processum creaturarum ex ipsa*), et qui est la science, la puissance et la volonté [3] ». Placée entre l'étude de la Trinité en soi (première partie du premier Livre) et celle des créatures produites (deuxième Livre), cette partie fournit l'articulation qui manifeste l'unité organique des deux premiers Livres. La Trinité est étudiée ici en tant qu'elle est la cause première, du point de vue des attributs qui, de toute éternité, rendent suffisamment compte de sa causalité à l'égard du *processus* (*exitus* [4]) des créatures dans le temps.

L'organisation du traité des attributs fait surgir la question de leur ordre. Si l'on considère ces attributs absolument, c'est-à-dire sans référence à la créature existant actuellement, la puissance est première *secundum rationem intelligendi* ; l'ordre des attributs considérés en soi correspond alors à l'ordre de nature dans la Trinité : puissance (Père), sagesse (Fils), bonté-volonté (Saint-Esprit) [5]. Si toutefois les attributs sont considérés selon que Dieu crée effectivement toutes choses et les gouverne, l'ordre des attributs est le suivant : en premier lieu vient la sagesse (science) qui conçoit la créature, puis la puissance qui la produit et la conserve dans l'être, et enfin la volonté (bonté) qui l'ordonne à sa perfection [6]. L'étude des attributs divins, dans cette partie, obéit à cette seconde organisation qui répond bien au propos annoncé. La causalité de ces attributs sera précisée en particulier pour chacun d'eux, selon que Dieu crée par sa science, sa puissance et sa volonté [7]. La question du premier des noms divins (l'être ou le bien ?) pose déjà un problème comparable. Les noms divins, explique Albert, peuvent être considérés de trois manières. Absolument parlant (*secundum suas intentiones*

1. *Sum. theol.*, I, tract. 7, *Prol.* (ed. colon. 34/1, p. 226) : « Sicut enim dicit Anselmus, *processio personarum est ante processionem creaturarum sicut causa ante effectum et sicut aeternum ante temporale et sicut exemplar ante exemplatum* ».

2. Thomas y ajoutera le thème de la causalité créatrice des personnes ; il aura également recours à Aristote pour montrer que ces attributs rendent compte de l'ensemble de la causalité divine (Thomas, I *Sent.* d. 35, *div. text.*) ; voir ci-dessous, ch. XI,1.

3. Albert, I *Sent.* d. 35, *div. text.*

4. I *Sent.* d. 35, a. 3, ad 1 : « Ista non conveniunt ex tempore, sed potius dicunt illa attributa quibus exeunt a Deo ea quae sunt ex tempore ».

5. *Ibid.*, arg. 5 et ad 5.

6. I *Sent.* d. 2, a. 11, ad quaest. 2 ; d. 35, a. 3.

7. I *Sent.* d. 38, a. 1 ; d. 42, a. 1 ; d. 45, a. 8.

Digitized by Google

simplices), l'être est premier, antérieur au vrai, au bien et à tous les autres noms divins. Selon qu'on les considère dans les suppôts, l'être, l'un, le vrai et le bien sont simplement convertibles, sans qu'il y ait antériorité ou postériorité de l'un sur l'autre (*quatuor erunt aeque prima*). Ce n'est que lorsque l'on considère la cause première selon qu'elle produit les effets causés (*secundum quod causa est, id est, secundum quod producit causata*), qu'il y a priorité du bien sur les autres noms divins ; c'est ainsi qu'il faut entendre l'axiome dionysien : *bonum est diffusivum esse sui* [1].

Quelle est la place de la Trinité dans l'étude des attributs essentiels ? Les grands thèmes de la théologie trinitaire sont absents de ce traité, apparaissant de manière plutôt marginale à l'occasion de quelques questions particulières [2]. Le traité des attributs est ainsi clairement distingué de celui de la Trinité et de celui des créatures, sans en être séparé pour autant. Cette distribution de la matière théologique concernant Dieu Trinité s'explique par les divers domaines des attributs : tandis que les attributs intégrés au traité de la Trinité relèvent de l'étude des relations, de l'unité ou de la simplicité de l'essence, ceux de science, puissance et volonté doivent recevoir leur détermination *per intentionem causae*, puisqu'ils expriment la causalité créatrice de Dieu [3]. Ces trois attributs essentiels constituent ainsi la matière de l'étude de Dieu Trinité dans sa causalité créatrice, et préparent immédiatement le traité de la création. On pourrait objecter ici que la création est une œuvre personnelle, et non pas essentielle, car les actes sont le fait des suppôts et non pas de l'essence. Mais la personne, définie avec Boèce comme une substance individuelle de nature rationnelle, n'implique pas de soi la distinction des suppôts au sens de la foi chrétienne : « Créer est un acte de la personne, en tant que la personne est une substance individuelle de nature rationnelle ; et Dieu serait encore une telle personne, même s'il n'était pas Père, Fils et Saint-Esprit [4] ». Le commentaire sur les *Noms divins* reprendra ce même argument pour préciser de quelle manière il faut entendre le rapport (*ordo*) entre l'attribut essentiel de bonté et la personne divine [5]. Le traité des attributs essentiels rend ainsi compte de ce que nécessite, en toute rigueur, le concept de

1. I *Sent.* d. 2, a. 14. Le problème, ici, concerne moins l'ordre d'exercice des attributs du Dieu créateur (*ordo exsecutionis*, cf. I *Sent.* d. 35, a. 3, ad 4-5), que les rapports qu'il faut établir entre l'être et le bien en Dieu. Sous l'aspect de la causalité, il faudra distinguer la volonté divine (cause efficiente) et la bonté divine (cause finale) ; le primat de cette dernière est précisément celui de la finalité, cf. I *Sent.* d. 45, a. 4, ad 2. Pour l'axiome dionysien et son interprétation, voir J. Péghaire, « La causalité du bien selon Albert le Grand », dans *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle*, Deuxième série, Paris, Ottawa, 1932, p. 59-89 ; J. Schneider, *Das Gute und die Liebe nach der Lehre Albert des Grossen*, p. 55-75.

2. Voir notamment I *Sent.* d. 36, a. 10 (exégèse de *Rm* 11, 36) ; a. 11 (idées divines, personnes et essence) ; d. 42, a. 10 (toute-puissance et puissance notionnelle) ; d. 46, a. 19 (toute vérité, quel que soit celui qui la dit, vient du Saint-Esprit).

3. I *Sent.* d. 35, a. 3, ad 1 : « Alia enim determinata sunt per relationes personarum ad invicem, vel per essentiae unitatem vel simplicitatem : haec autem habent determinari per intentionem causae : quia ista dicunt dispositiones ex quibus inclinatur ad causandum creaturam ».

4. I *Sent.* d. 36, a. 11, ad 1 : « *Creare personae actus est, prout persona est rationalis naturae individua substantia : et haec persona adhuc esset Deus, etiamsi non esset Pater et Filius et Spiritus sanctus.* Unde illa objectio non probat, quod conveniat personis sic distinctis ut fides distinguit ».

5. *Super Dion. de div. nom.*, c. 2, n° 4 (ici ad 1).

Digitized by Google

créateur. A ce plan, seules les appropriations permettront de manifester l'œuvre des personnes divines [1].

Cette manière de saisir la personnalité du créateur présente sans doute de quoi surprendre le croyant qui confesse la personne divine dans le sens de la foi trinitaire. Elle appartient pourtant à une doctrine commune, qu'il convient de rappeler brièvement ici. En vertu de l'unité d'essence, toute opération dont l'essence ou la nature divine est le principe suffisant convient communément aux trois personnes lorsque leur distinction n'est pas en jeu [2]. Par conséquent, la création et toutes les œuvres *ad extra* doivent être attribuées aux trois personnes comme à leur unique auteur. Le commentaire d'Albert sur le premier Livre des *Sentences* rappelle cette règle à de nombreuses reprises comme un principe communément accepté, sans lui consacrer une étude particulière. L'autorité de cette règle n'a pas besoin d'être discutée à nouveaux frais pour chaque problème spécial : *haec enim regula diu data est* [3].

Suivant l'ordre des *Sentences*, la règle n'est pas d'abord établie pour l'unité des personnes comme principe efficient du monde mais comme un seul bien suprême et fin de toutes choses, dans l'étude de la fruition qui ouvre le commentaire [4]. La raison de l'objet de la fruition ne réside pas dans la personne comme telle, mais dans la bonté essentielle de Dieu. Si la connaissance des personnes distinctes est bien exigée pour que la fruition soit parfaite, c'est en tant que ces personnes sont réellement identiques au souverain bien. L'affirmation apparaît constamment, dans des contextes divers qui recouvrent tous les domaines où la Trinité est mise en rapport à ce qui n'est pas elle-même, soit du point de vue de l'essence, soit du point de vue de l'opération divine et des noms divins, soit du point de vue des effets créés. Cette règle guide en particulier l'ensemble de la réflexion sur le nom de *principe*, sur les missions et tous les noms attribués aux personnes lorsque les créatures sont prises en compte (Père, Verbe, Sagesse, Amour, Dilection, Charité, Don, etc.). Ainsi, par exemple, lorsque nous nous adressons à Dieu comme à notre Père dans la prière du Seigneur, ce n'est pas la première personne qui est signifiée mais bien toute la Trinité, qu'il s'agisse de la paternité de Dieu comme principe de la création ou de la recréation [5]. La racine et le principe suffisant des actions *ad extra* étant l'essence commune, l'opération de la Trinité est indivise et ses effets communs aux trois personnes : *indivisa sunt opera Trinitatis, una est operatio trium* [6]. Cela est si bien établi que l'étude du nom de *Creator* ou celle de *Dominus* n'auront plus besoin de revenir sur cette question [7].

1. I *Sent.* d. 36, a. 11, ad 2.

2. En Dieu, seules la substance et la relation sont prédiquées proprement quant à la réalité divine elle-même ; cf. I *Sent.* d. 8, a. 31-32 ; d. 19, a. 2, ad 1.

3. I *Sent.* d. 15, a. 7, quaestiunc., sed contra 2.

4. I *Sent.* d. 1, a. 14 ; cf. d. 2, a. 2, quaest. 3.

5. I *Sent.* d. 18, a. 10, ad 2 ; Albert soulignera cet aspect dans son commentaire sur l'Evangile selon saint Matthieu, c. 6, 9 (ed. colon., t. 21/1, p. 174-191).

6. Voir par exemple I *Sent.* d. 2, a. 12, sed contra 1 ; a. 18 ; d. 7, a. 3, sol. ; a. 4, ad 3 ; d. 10, a. 6, ad 2 ; d. 14, a. 13, ad 3 et ad quaest. 2 ; d. 15, a. 5, ad 4 ; a. 7, quaestiunc., sed contra 2 ; d. 17, a. 1, sol. ; d. 18, a. 10, ad 2 et 3 ; d. 19, a. 1, ad 4-6 ; d. 27, a. 6, sol. ; d. 29, a. 1-3 ; d. 36, a. 11, sol. et ad 1 ; d. 42, a. 10.

7. I *Sent.* d. 30, a. 1-7.

Digitized by Google

L'affirmation de cette unité d'opération *ad extra* ne fait cependant pas de l'essence divine, signifiée comme telle, l'auteur concret de la création. Albert reprend certes l'expression *creatrix essentia* [1], fréquente chez S. Anselme. L'essence est pourtant signifiée à la manière d'une forme, tandis que les actes sont toujours le fait des suppôts. Réellement identique à la personne, l'essence s'en distingue ainsi selon le mode de signification : la personne désigne ce qui est (*quis*), l'essence ce par quoi la personne est (*quo* [2]). Il faut alors préciser que, même si notre esprit fait abstraction de la Trinité des personnes (personne au sens réel tenu par la foi chrétienne), Dieu doit encore être pensé comme une personne à qui des actes peuvent être attribués comme à un véritable suppôt : « s'il n'y avait pas trois personnes distinctes dans le sens de la foi, Dieu serait encore une certaine personne distincte par soi-même des autres essences et natures des choses [3] ». Cependant, du point de vue de la foi trinitaire, l'essence unique (ou tout attribut essentiel, la puissance de créer par exemple) est bien l'essence des trois personnes, possédée par chacune d'elles [4].

L'ensemble de cette doctrine se retrouve de manière comparable, pour le fond, chez Bonaventure et Thomas. Le maître franciscain, tout en développant une théologie profondément personnaliste (trinitaire), reconnaît également divers sens au concept de personne lorsqu'il s'agit du créateur. Au jugement de L. Mathieu, la solution de S. Albert (Dieu serait encore une personne même s'il n'était pas Père, Fils et Saint-Esprit) « est satisfaisante, mais les arguments qui servent à l'établir sont curieux et ne pourraient se trouver sous la plume de Bonaventure [5] ». Bonaventure professe pourtant un enseignement fort comparable à celui d'Albert sur ce point. La création est opérée non seulement par une puissance unique, mais encore elle n'a qu'un seul suppôt ou sujet (*unum suppositum* [6]). Dans le contexte de l'assomption de la nature humaine par le

1. Par exemple en I *Sent.* d. 2, a. 18 ; d. 37, a. 10, quaest., arg. 2 : « Creatura in Deo est creatrix essentia » ; cf. Anselme, *Monologion*, cap. 8 ; 18 ; 20 ; 21 ; 66, etc. : « creatrix essentia », « creatrix natura ». L'expression est accueillie par Bonaventure également, qui explique que *creatura* désigne ici la *similitude* de la créature (I *Sent.* d. 36, dubium 1).

2. Albert, I *Sent.* d. 19, a. 8, ad 5 ; ce problème est longuement étudié à propos de la génération divine (d. 4, a. 1-5) : c'est la personne qui engendre, est engendrée, procède, etc., et non pas l'essence.

3. I *Sent.* d. 2, a. 12, ad 1 : « Imo si non essent tres personae in rationibus quibus distinctae sunt in fide, adhuc Deus esset quaedam persona seipsa ab aliis essentiis et naturis rerum distincta ... » ; cf. d. 36, a. 11, sol. et ad object. 1. Nous n'avons pas à entrer ici dans les problèmes posés par la définition de la personne reçue de Boèce ; voir la discussion à la dist. 23 ; A.M. Pompei, *La dottrina trinitaria*, p. 211-255. On peut cependant remarquer, pour notre propos, qu'Albert établit le rapport entre l'essence et la relation dans la personne en des termes qui annoncent la formulation de Thomas : « Persona dicit relationem in supposito, licet in modo significandi non importet, sed substantiam » (I *Sent.* d. 22, a. 6, ad 3 ; cf. sol. ; d. 23, a. 6).

4. Voir notamment I *Sent.* d. 19, a. 1, ad 5.

5. L. Mathieu, *La Trinité créatrice d'après saint Bonaventure*, Paris, 1992, p. 85 ; l'A. cite ensuite l'enseignement d'Albert en I *Sent.* d. 36, a. 11 ; il s'agit ici du rapport entre les idées divines et les personnes, faisant intervenir à ce titre la doctrine de la création.

6. Bonaventure, I *Sent.* d. 29, a. 2, q. 2, ad 2 : « Creatio non tantum habet una virtute fieri, sed etiam habet unum suppositum, et ipsum est substantia – Pater enim non creat tanquam proprium subiectum, sed ipsa subsantia divina, quae una est – ... ». L'édition de Quaracchi (t. 1, p. 516) indique en note : « *Suppositum* hic significat *subiectum*, ut ex sequentibus et praecedentibus apparet, nisi forte sit error codicum ».

Digitized by Google

Verbe, le docteur franciscain explique que l'on peut faire abstraction de la personnalité en Dieu de deux manières. Si, par notre pensée, nous retirons de Dieu toute personnalité, il ne reste que la nature divine en soi, à qui l'on ne peut pas attribuer d'action, puisque l'action est le fait du suppôt. Si, d'autre part, nous ne retirons pas toute personnalité, mais seulement celle que la foi trinitaire établit, le concept de personne demeure en Dieu. Dieu est alors encore conçu comme un suppôt de nature rationnelle, une personne au sens des juifs et des païens, sujet d'actes qui lui reviennent proprement [1]. La raison qu'il en donne fait appel aux mêmes éléments de réflexion que la réponse d'Albert : « Celui qui pense Dieu le pense nécessairement comme quelqu'un qui possède la déité ou la nature intellectuelle ; sans quoi il ne le pense pas comme un être parfait en soi, ni comme parfaitement puissant, ni comme parfaitement sage [2] ».

Le même enseignement est également tenu par Thomas : « La création est l'œuvre de l'essence divine ; c'est pourquoi elle est l'œuvre d'un suppôt indistinct (*unde est opus suppositi indistincti*), selon que par l'essence on signifie ce qui est (*id quod est*), comme par ce nom 'Dieu' [3] ». Dès lors, même si nous faisons abstraction de la Trinité des personnes par notre pensée, le concept de création et celui de créateur demeurent [4]. Au plan des attributs, répétons-le, il reviendra à la doctrine des appropriations de manifester l'aspect personnel de l'œuvre créatrice de la Trinité.

En conclusion, nous pouvons retenir que la structure de la théologie trinitaire d'Albert s'éclaire par la distinction entre la connaissance de la Trinité en elle-même comme cause, développée à partir de la foi au moyen des analogies avec le monde créé, et d'autre part la connaissance de Dieu suivant le rapport qu'il entretient avec les créatures qu'il produit et gouverne actuellement par sa science, sa puissance et sa volonté. Le traité des attributs, faisant pleinement droit à l'unité des trois personnes dans leur œuvre créatrice, apporte les éléments nécessaires à l'intelligence du rapport entre le traité des processions divines et celui de la création. L'organisation de la matière théologique concernant la Trinité créatrice obéit ainsi à la structure même de la réalité divine et créée : 1) la Trinité connue, sur la base de l'enseignement de l'Écriture, par son œuvre créatrice, en tant que la créature représente sa cause, de manière imparfaite mais réelle (vestige, image) ; 2) les attributs qui rendent « suffisamment » compte de l'exercice de cette causalité ; 3) la créature qui est produite.

1. Bonaventure, III *Sent.* d. 5, a. 1, q. 4, concl. : « Alio modo potest circumscribi a divinis personalitas non simpliciter, sed per eum modum, per quem fides determinat, scilicet Patris et Filii et Spiritus sancti, ita tamen quod intelligatur ibi suppositum rationalis naturae, sicut intelligunt Iudaei et pagani ».

2. *Ibid.*, ad 1-4 : « Necessario enim qui cogitat Deum cogitat ut aliquem habentem deitatem sive naturam intellectualem ; alioquin non cogitat eum ut perfecte in se entem, et nec ut perfecte potentem, nec ut summe sapientem ».

3. Thomas, I *Sent.* d. 29, q. un., a. 4, ad 2.

4. Thomas, I *Sent.* d. 11, q. un., a. 4, ad 2 : « Creatio est actus trium personarum, non secundum quod distinctae sunt, sed secundum quod uniuntur in essentia : quia etiam per intellectum remota distinctione personarum, adhuc remanebit creatio. Et ideo dicimus quod Pater, et Filius, et Spiritus sanctus sunt unus creator, quamvis non dicamus quod sint unus creans ; quia nomen verbale plus recedit ab actu quam participium ».

Digitized by Google

CHAPITRE II

TRINITÉ ET CRÉATION DANS LA THÉOLOGIE TRINITAIRE D'ALBERT

La compréhension du rapport qu'il faut établir entre les processions trinitaires et la création repose en premier lieu sur la théorie générale des processions divines. Après en avoir esquissé les lignes maîtresses dans le commentaire d'Albert, notre étude cherchera à préciser la signification de la mise en œuvre du schéma d'*exitus-reditus* pour l'œuvre des personnes divines ainsi que pour la notion même de procession. Ce cadre d'interprétation nous permettra de situer la thèse de la causalité des processions divines à l'égard de la procession des créatures et d'en évaluer la signification, suivant les divers contextes qui établissent un rapport de causalité entre la Trinité et les œuvres *ad extra*.

1. LES PROCESSIONS DIVINES

La création est l'œuvre de l'Artiste divin qui crée par le Verbe qu'il engendre et par l'Amour qu'il spire. Dans cette perspective, la procession des créatures renvoie l'intelligence croyante au mystère des processions des personnes divines. La théorie générale des processions fournit ainsi le préalable indispensable à la formulation des rapports entre les processions trinitaires et la procession des créatures, spécialement dans les développements qui font appel à la théorie augustinienne de l'image de la Trinité (Verbe et Amour).

A. *La Trinité et son image*

Il ne peut être question d'aborder ici tous les problèmes soulevés dans la longue section consacrée à l'image de la Trinité (dist. 3, a. 19-39). Ce qui, dans la doctrine de l'image de la Trinité, concerne l'action de Dieu comme créateur, intéresse plus directement notre recherche [1].

1. On trouvera un exposé suivi des principaux textes d'Albert sur l'image de Dieu chez M. Schmaus, « Die trinitarische Gottesebenbildlichkeit nach dem Sentenzenkommentar Alberts

Digitized by Google

Albert recueille d'abord la définition hilarienne de l'image comme ressemblance d'une chose envers une autre chose dans l'unité [1]. Si elle doit être comprise en premier lieu et en vérité de l'image incréée qui est le Fils, cette définition s'applique également, par analogie, à l'image créée. Dès le premier article de cette section, Albert introduit aussi la distinction, issue d'Augustin, entre *imago creationis*, *imago recreationis* et *imago similitudinis* [2]. L'interprétation qu'il en donne reproduit assez fidèlement, en l'amplifiant, l'exégèse de la *Glossa ordinaria* : l'image de création correspond à la nature intellectuelle de l'homme, la *ratio* ou âme rationnelle comme sujet de l'image, tandis que l'*imago similitudinis* exprime la correspondance entre l'exemplaire incréé, la Trinité des personnes divines, et l'homme en ses facultés de mémoire, d'intelligence et de volonté [3]. La *mens* ou *ratio* en laquelle consiste l'image de création n'est pas la *mens* en tant qu'elle s'identifie à la *memoria*, mais en tant qu'elle désigne cette partie supérieure de l'âme qui « contient » mémoire, intelligence et volonté. C'est précisément par la *mens* que l'homme est ordonné à Dieu. La *mens*, pour Albert, désigne ainsi la nature rationnelle de l'âme, de laquelle dérivent les facultés à la manière des parties d'un tout potentiel [4]. De son côté, l'image de similitude désigne l'imitation des trois personnes dans leur unité d'essence. Albert s'applique principalement à donner une définition de la mémoire qui permette de voir en elle la première faculté, à la ressemblance du Père. La définition hilarienne de l'image qui introduit ce traité convient dès lors *per prius* à l'image de similitude, et *per posterius* à l'image de création. Quant à l'image de recréation, elle convient à l'homme selon le don de la grâce, déterminé par les vertus, qui lui fait imiter Dieu actuellement. La correspondance entre l'image de création et de recréation est manifestée par la considération de l'image de recréation selon les trois vertus théologales de foi, d'espérance et de charité, qui reviennent aux facultés d'intelligence, de mémoire et de volonté [5]. Si l'image de

des Grossen », dans *Virtus politica*. Festgabe zum 75. Geburtstag von A. Hufnagel, J. Möller et H. Kohlenberger éd., Stuttgart, Bad Cannstatt, 1974, p. 277-306.

1. I *Sent.* d. 3, a. 19 : « Dicit Hilarius : 'Imago est rei ad rem coaequandam unica et indiscreta similitudo'. Item, Hilarius : 'Imago est rei ad rem coaequandam similitudo et unitas » ; cf. Hilaire, *De Synodis*, 13 (*PL* 10, 490).

2. I *Sent.* d. 3, a. 19 : « Cum autem dicat Augustinus super illum locum Psalmi IV, 7 : 'Signatum est super nos, etc.', quod est imago creationis, et recreationis, et similitudinis ... ». Cette formulation reprend textuellement la *Glossa ordinaria* sur le *Ps.* 4, 7 (*PL* 113, 849) : « Imago creationis, ratio ; recreationis, gratia ; similitudinis, tota Trinitas » ; cf. aussi II *Sent.* d. 3, a. 6, ad 1, qui renvoie à l'étude menée au premier Livre.

3. Le ternaire *memoria-intelligentia-voluntas* est omniprésent dans une première partie (aa. 20-32) ; la seconde triade augustinienne, *mens-notitia-amor*, est analysée plus loin (aa. 36-39), après un petite section qui soulève certains problèmes relatifs à l'âme et à ses puissances (a. 33-35) ; l'étude du second ternaire augustinien permettra de mieux mettre en valeur l'ordre des processions trinitaires dans l'image par l'analyse du « processus » des facultés, cf. a. 37.

4. I *Sent.* d. 3, a. 19 ; a. 21, ad quaest. 2 ; a. 34, ad 1-2 et *nota*. Cette distinction entre la substance de l'âme et ses facultés constitue une source importante pour la théologie de l'image chez Thomas, cf. M.-J.S. de Laugier de Beaurecueil, « L'homme image de Dieu selon saint Thomas d'Aquin », *Etudes et recherches* 8 (1952) 45-82, cf. p. 77 ; E. Gilson, « L'âme raisonnable chez Albert le Grand », *AHDLMA* 14 (1943-1945) 5-72, cf. p. 51-58 (« L'âme et ses facultés ») ; A. Solignac, art. « Image et ressemblance, IV. C. 1. : Saint Albert le Grand », *DS* 7/2 (1971) 1445-1446. Voir aussi Albert, II *Sent.* d. 3, a. 6.

5. I *Sent.* d. 3, a. 19 ; a. 21, quaest. 3, ad 1.

Digitized by Google

recréation accomplit l'image donnée par la création dans l'exercice des vertus théologales, l'image de création réalise déjà une certaine représentation (similitude) en l'homme de la Trinité des personnes. Dans la *mens* créée, les facultés de mémoire, d'intelligence et de volonté représentent la Trinité et l'Unité divine. Albert peut ainsi rendre compte du caractère inamissible de l'image [1] et de ses différents degrés de réalisation, selon que l'âme se connaît soi-même ou connaît Dieu, et selon que cette connaissance est naturelle ou donnée par la grâce [2].

Puisque l'image est un reflet en l'homme de la Trinité et de l'Unité en Dieu, le rapport entre la Trinité créatrice et l'âme humaine est celui que l'exemplaire premier entretient avec l'effet qui en porte la similitude. Cet exemplarisme de l'image ne se limite pas aux facultés de l'âme, mais il s'étend également, dans le cas de l'homme – à la différence de l'ange –, aux aspects extérieurs qui en découlent [3]. Plus profondément, dans le cas de l'ange comme dans celui de l'homme, l'image créée renvoie au Fils, Image parfaite : l'image est dite *per prius* du Fils (image dans l'unité d'essence), puis de la créature par analogie [4]. Du point de vue de la valeur d'intelligibilité pour notre connaissance du mystère créateur, l'image dépasse le vestige en tant qu'elle n'est pas seulement un indice confus qui conduit à la connaissance des attributs du créateur, mais manifeste plus expressément les processions divines, leur ordre et la consubstantialité des personnes [5]. Cependant, les concepts de *mens, intellectus, intelligentia, voluntas, memoria*, ne désignent pas des propriétés personnelles en Dieu, mais seulement des attributs essentiels qui conviennent aux trois personnes [6]. Nous ne pouvons pas saisir la création de l'âme à l'image de la Trinité sans faire appel aux attributs divins essentiels par lesquels les trois personnes opèrent indivisiblement toutes choses. Albert explique ainsi que la création de l'image en l'homme ne s'effectue pas à la manière d'un sceau dont chaque partie imprimerait sa ressemblance sur la cire ; car le Père possède tous les attributs essentiels que possède le Fils, et il en va de même pour le Saint-Esprit. L'exemplarité de la Trinité à l'égard de l'âme rationnelle repose alors en dernière analyse sur l'affinité des propriétés des personnes avec les attributs essentiels, affinité qui permet l'attribution des trois termes de l'image aux personnes, par appropriation [7]. La

1. *Ibid.*, a. 25.

2. *Ibid.*, aa. 22-23 ; pour Albert, il n'y a pas d'image à proprement parler lorsque l'âme connaît les réalités inférieures.

3. *Ibid.*, a. 19, ad 7-8 ; a. 21, ad quaest. 2 ; trois éléments développent cette analogie entre l'homme et la Trinité quant aux aspects extérieurs : la provenance de toute l'humanité à partir d'un seul homme, de même que le Père est le « principe de toute la déité » ; la présence de l'âme dans tout le corps, comparée à la présence d'immensité de Dieu ; enfin, l'aptitude de la nature humaine à être unie à Dieu. Cet aspect de la doctrine d'Albert ne sera guère retenu par Thomas. Voir aussi Albert, II *Sent.* d. 3, a. 6, ad 7 ; d. 16, a. 3 ; a. 6, sed contra.

4. II *Sent.* d. 16, a. 6 ; cf. ad 2 : la créature présente une imitation de celui dont elle est l'image dans la diversité d'essence, tandis que le Fils est cette Image dans l'unité d'essence.

5. I *Sent.* d. 3, a. 19, ad 7-8 ; cf. a. 37.

6. I *Sent.* d. 1, a. 18, ad 4 ; d. 3, a. 26, ad 1 ; d. 28, a. 10, quaest. 3, ad object.

7. I *Sent.* d. 3, a. 26, ad 1 : « Unde licet memoria attribuatur Patri, tamen ipse habet et intelligentiam, et Spiritus Sanctus similiter : et ideo indivisibiliter imprimunt memoriam, et indivisibiliter imprimunt intelligentiam, et indivisibiliter voluntatem : licet per attributionem alicujus convenientiae memoria conveniat Patri, et intelligentia Filio, et voluntas Spiritui sancto ».

Digitized by Google

doctrine de l'image ne trouve ainsi sa valeur que dans la foi [1]. L'intelligibilité qu'elle apporte à la théologie trinitaire ne saurait donc être de l'ordre d'une preuve, mais seulement d'une manifestation de la foi, dont Albert souligne avec force l'inadéquation à la réalité divine [2].

Pour l'essentiel de cette doctrine, la section consacrée au thème de l'image de la Trinité reprend et approfondit l'enseignement d'Augustin. Les autres auteurs (Aristote, Avicenne, Averroès, etc.) sont invoqués pour aider à la mise en œuvre des principes augustiniens ; lorsqu'il y a divergence, Albert se range aux côtés d'Augustin [3]. L'exemplarisme constitue la note dominante de cette section : l'âme humaine, en ses « puissances », représente la Trinité. Pourtant, dans ce traité de l'image, l'analyse psychologique augustinienne ne donne pas lieu à une claire formulation de son application à l'étude des processions trinitaires [4]. Albert semble ici plus occupé à expliquer les textes d'Augustin et d'Hilaire face aux difficultés surgies de l'enseignement d'autres auteurs, qu'à en donner une intelligence structurée et cohérente qui en permettrait l'usage systématique dans la doctrine de la procession du Verbe et de l'Amour.

B. *Les deux processions*

L'étude du mode des processions des personnes permet de vérifier ces réserves et ces difficultés du dominicain allemand dans la mise en œuvre de la doctrine de l'image pour notre connaissance du mystère trinitaire de Dieu. Il faut remarquer au préalable que le commentaire d'Albert élabore la compréhension théologique de la génération du Fils en termes de procession *per modum naturae*, tout autant (sinon davantage) qu'en termes de procession *per modum intellectus* [5].

Le sens de la première expression est double. Il signifie en premier lieu que la procession du Fils est un acte naturel, accompli en vertu de la nature que le Père communique au Fils, et en opposition à la création où seule une participation de la nature est communiquée par la volonté. En un second sens, la procession *per modum naturae* du Fils distingue la première procession de celle du Saint-Esprit qui a lieu par mode de volonté : l'acte de génération est un acte relevant de la puissance de la nature, un acte qui produit selon le mode propre de cette nature. La communication de l'être divin par les deux processions divines ne diffère cependant pas *re naturae, sed modo* [6].

1. I *Sent.* d. 3, a. 18, ad object. ; a. 37 *in fine*.
2. Cf. A.M. Pompei, *La dottrina trinitaria*, p. 60-62.
3. Voir par exemple d. 3, a. 29 ; a. 39 ; cf. II *Sent.* d. 12, a. 1.
4. Cf. M. Schmaus, *Die trinitarische Gottesebenbildlichkeit*, p. 294-298.
5. Pour la doctrine albertinienne concernant la génération du Fils et ses divers aspects, voir A.M. Pompei, *La dottrina trinitaria*, p. 81-154 ; Id., « L'atto generativo divino secondo S. Alberto Magno e le scuole francescana et domenicana », *Miscellanea Francescana* 52 (1952) 58-91, cf. 58-68 ; J. Burggraf, *Introducción al pensamiento trinitario de San Alberto Magno*, p. 39-52.
6. I *Sent.* d. 13, a. 1, ad oppositum 5 ; cet article est consacré à la distinction des deux processions divines ; cf. d. 4-7 sur la génération ; cf. aussi d. 36, a. 1, ad 1 (troisième série

Digitized by Google

La prise en compte de la procession du Fils *per modum intellectus*, si elle n'est pas absente de l'enseignement d'Albert dans son commentaire sur les *Sentences*, n'y joue cependant qu'un rôle second. Il en ira autrement dans la *Somme de théologie*, où l'étude de la génération du Fils mettra au premier plan, dès le premier article consacré à cette question, la procession du Fils par mode d'intellect : le Père engendre le Fils de manière comparable à la génération « formelle » dans les créatures spirituelles (intellect agent). L'argumentation exploitera l'analogie de l'artisan qui opère par son verbe, et avec elle le rôle créateur du Verbe [1]. Dans le commentaire sur les *Sentences*, lorsqu'il étudie les modes de communication de la nature divine, Albert se tient en un premier temps aux notions de génération et de procession, sans faire intervenir l'intellect [2]. La dist. 6, consacrée à l'examen des formules qui concernent la procession du Fils *ex necessitate* et *voluntate*, ne prend pas en compte la procession du Saint-Esprit, qui aurait pu donner lieu à l'usage du binôme intellect-volonté pour décrire les processions des personnes. La génération du Fils, dans laquelle la volonté est présente de manière concomitante, y est distinguée de toute production *ad extra* dont la volonté est le principe propre, sans qu'il soit question de la procession de l'Esprit par mode de volonté [3]. La distinction de la génération du Fils et de la procession du Saint-Esprit est traitée très longuement, à la dist. 13, avec d'abondants arguments et de nombreuses réponses aux difficultés [4]. On aurait précisément pu y attendre la solution du problème au moyen de l'analyse augustinienne de l'image. Albert n'y apporte pas moins de sept raisons pour la distinction ou différence (*differentia*) des deux processions. Seule la septième de ces raisons s'appuie directement sur la doctrine augustinienne de l'image : un certain désir (*tenuis appetitus*) existe bien dans l'esprit avant que la sagesse soit engendrée, mais il ne devient proprement amour que lorsque la sagesse est conçue (*amor notitiae jam natae*). Albert n'en tire cependant pas de conclusion particulière concernant la connaissance et la volonté (ou les termes produits : verbe et amour) comme spécification du mode des deux processions, mais il vise ici à établir que l'amour qui unit le géniteur et l'engendré ne peut être ni le géniteur, ni l'engendré.

d'arguments) pour la distinction entre *opus naturae* (génération du Fils) et *opus voluntatis* (création).

1. *Sum. theol.*, I, tract. 7, q. 30, c. 1 ; le Prologue johannique est ici au premier plan, avec ses thèmes connexes : l'image de l'*arca* dans la *mens* de l'artisan, la théorie platonicienne de l'« intellect paternel » et du monde archétypal, l'élaboration augustinienne du thème des idées dans le Verbe, l'exégèse augustinienne de *Jn* 1 et de *Gn* 1 : « Verbum genuit, in quo erat, ut fieret », etc. Le progrès de cet article (*An in divinis sit generatio*), par rapport à l'enseignement du commentaire sur la génération, est particulièrement frappant ; voir aussi c. 2.

2. Voir I *Sent.* d. 4, a. 1-7 ; d. 5 : la définition de la génération ne fait pas intervenir les notions de Verbe et de procession par mode d'intellect ; d. 5, a. 1 : génération et procession désignent les deux modes de *communicabilitas* de l'essence divine.

3. On notera toutefois la réflexion concernant l'engendrement et l'amour, en I *Sent.* d. 6, a. 3, ad 4, visant à exclure l'intervention de la volonté comme volonté antécédante dans la génération du Fils.

4. I *Sent.* d.13, a. 1, qui présente une discussion vaste et complexe (l'un des plus longs articles du commentaire) : 15 arguments (intégrant parfois les arguments contraires) qui reçoivent une réponse, 8 arguments opposés, l'ensemble donnant lieu à 7 *differentiae* dans la solution d'Albert.

Digitized by Google

Cette difficulté d'Albert à élaborer la doctrine des processions trinitaires autour des modes d'intellect et de volonté trouve une exception remarquable dans la question du « nombre » des personnes en Dieu [1], dans un passage qui n'a peut-être pas été suffisamment remarqué jusqu'ici dans l'étude des sources de la théologie trinitaire de Thomas. L'intellect et la volonté (le verbe et l'amour) sont mis en avant pour déterminer les modes et l'ordre de la communication de l'essence divine. Nous pouvons ainsi percevoir, en raison de la spiritualité de la nature divine, qu'il n'y a que deux processions en Dieu (la génération et la spiration), et que leurs termes sont distincts. Dans les deux cas – cela mérite d'être remarqué pour notre propos – Albert prend soin de distinguer la production de l'intellect et de la volonté *intra naturam* et *extra naturam (essentiam)*, procession en Dieu et production par la création, puisque c'est également par son intellect et par sa volonté que Dieu crée et opère toutes choses hors de lui-même :

> « Dans la nature spirituelle divine simple, il n'y a pas à considérer autre chose, du côté de ce qui est, que la nature, l'intellect et la volonté. Mais la nature est indivisible, comme on l'a montré plus haut [dist. 8]. Donc, s'il y a pluralité, celle-ci se prendra du côté de l'intellect et de la volonté. L'intellect, d'une part, se dit soi-même et dit autre chose [que soi-même] ; mais lorsqu'il dit une autre chose, cette autre chose est hors de son essence et ne peut donc pas être une hypostase [de cette essence], puisque toute hypostase subsiste dans la nature dont elle est hypostase. Donc, c'est en se disant soi-même que l'intellect dit ce qui est dans la nature ; or ce qui est dit est distinct de celui qui le dit : il y a donc ici une distinction selon l'hypostase et une unité selon la nature. Et l'on a montré plus haut [dist. 9, a. 9] que dire, pour l'esprit suprême, c'est engendrer. Nous avons donc un mode qui produit deux personnes, à savoir le géniteur et l'engendré, et ce mode a été établi plus haut [dist. 4-7] ... Du côté de la communication par volonté, d'autre part, ce qui procède et qui est immanent à la nature de celui dont il procède, ne peut être que l'amour ... Ainsi donc, il ne peut pas y avoir plus de trois personnes [2] ».

1. I *Sent.* d. 10, a. 12 : *Utrum plures possint esse divinae personae quam tres ?*

2. *Ibid.* : « Modo ostendam, quod non possunt esse nisi isti duo modi specificantes [generatio et spiratio]. *In natura spirituali divina simplici non est intelligere ex parte quod est, nisi naturam, et intellectum, et voluntatem : sed natura indivisibilis est, et hoc probatum est supra [d. 8] : ergo si plurificeretur, hoc erit ex parte intellectus, et voluntatis. Intellectus autem dicit se, et dicit aliud : sed cum dicit aliud, illud est extra essentiam suam : et ideo non potest esse hypostasis : quia omnis hypostasis est intra in natura cujus est hypostasis : ergo dicendo se, dicit illud quod est intra naturam : dictum autem distinctum est a dicente : ergo est ibi distinctum in hypostasi, et unum in natura : et ostensum est supra, quod dicere summo spiritui est generare : ergo habemus unum modum qui producit duas personas, scilicet generantem et genitum : et ille modus supra probatus est [dist. 4-7] ... Ex parte autem communicationis per voluntatem, id quod procedit jam manens intra naturam ejus a quo procedit, non est nisi amor* : et cum non habeat oppositionem diversam ad Patrem et Filium, necesse est procedere ab utroque, ut probabitur in sequenti distinctione. Cum autem in divinis non sit multitudo proprietatum per materiam, sed speciem tantum, non potest esse amor amoris, vel alius amor, sicut supra probatum est quod non potest esse Filius [d. 7, a. 5] : *ergo non possunt esse nisi tres personae* » ; voir aussi les points 2 et 3 de cette section introduite par « Modo ostendam ».

Digitized by Google

La mise en œuvre de la théorie psychologique de l'image, dans ce passage, n'intervient pas d'abord pour exposer la nature de l'acte de génération, mais pour déterminer le mode des deux processions et leur terme, afin de rendre compte du « nombre » des processions. Le poids de la raison théologique, dans cette argumentation, semble dépasser les réserves formulées plus haut au sujet de la valeur de la théorie de l'image (portée de la raison humaine face au mystère trinitaire). Il faut remarquer à cet égard qu'Albert tient ici à donner des *raisons* (*rationes efficaces ad probandum*), autant qu'il est possible à l'intelligence humaine, pour répondre aux « infidèles » qui tournent en dérision la foi chrétienne concernant la pluralité des personnes en Dieu [1]. Le cœur de sa réponse réside dans l'analyse de la nature spirituelle de Dieu (intellect et volonté). Sans qu'il soit question d'une raison « nécessaire » à proprement parler, la simplicité et la rigueur de cet argument lui confèrent une force remarquable. La procession par mode d'intellect se trouve ainsi identifiée à la procession par mode de nature (dire, c'est engendrer), sans que l'on puisse trouver chez Albert un recours systématique à cette analyse psychologique pour expliquer la nature de la génération [2].

Le traité de la procession du Saint-Esprit, de son côté, accorde une place centrale au thème de l'amour mutuel. Albert ne néglige pourtant pas d'y faire valoir également l'analogie psychologique des substances spirituelles (doctrine de l'image), qui prend en compte non pas précisément l'amour mutuel exigeant la pluralité des suppôts et leur réciprocité, mais l'amour qui relève de la volonté comme faculté de l'être spirituel en tant que tel (intellect et volonté). Second, ce point de vue trouve place lorsqu'il est question du rapport de la seconde procession envers la première procession, suivant les modes de connaissance et d'amour [3], ou lorsqu'il s'agit d'expliquer pourquoi il n'y a pas de personne procédant par un mode autre que l'intellect et la volonté. La considération de la création se trouve alors associée à celle des processions, puisque l'intellect et la volonté (amour) rendent compte de toute activité divine, aussi bien immanente que transitive. Les puissances par lesquelles s'exerce l'agir divin *ad extra* sont précisément celles qui permettent de distinguer le mode de la procession du Fils et de l'Esprit :

> « De cette manière, il n'y aura pas à poser en Dieu, selon la nature, d'autres puissances que celles de l'intellect et de la volonté, parce qu'elles seront en Dieu d'une puissance plus grande qu'en nous : l'intellect s'appliquera aux êtres sensibles et universels, et la volonté à tous les biens. Ainsi donc, il ne

1. *Ibid.* : « Sed quia omnes infideles garriunt contra fidem de numero personarum, ponamus rationes efficaces ad probandum, quantum potest humanum ingenium, sufficere numerum personarum ». Cette thèse sera approfondie par Thomas dans la ligne ouverte par Albert (voir en particulier *De pot.*, q. 9, a. 9). Ce passage mérite d'être mis en valeur et ajouté au dossier établi par R.L. Richard, *The Problem of an Apologetical Perspective in the Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas*, « Analecta Gregoriana, 131 », Rome, 1963.

2. A.M. Pompei, *La dottrina trinitaria*, p. 123-154, cf. p. 127-132.

3. I *Sent.* d. 10, a. 2, sed contra 1 : « Sicut in Deo habemus unam processionem personalem ex parte intellectus, ita unam debemus habere ex parte affectus : illa autem non erit nisi amoris » ; sed contra 4 : « Cum mens nostra amat se, ita est aliquid in ipsa amor sui, sicut notitia sui : sed notitiae in divinis respondet persona Filii : ergo amori respondebit alia persona, et illam vocamus personam Spiritus sancti ».

Digitized by Google

convient pas qu'il y ait davantage de personnes procédant en vertu d'un plus grand nombre de puissances [1] ».

Sur cette base, Albert s'applique à préciser deux thèmes qui occupent une place centrale dans sa théologie trinitaire : le nom de *Verbe* et celui d'*Amour*. La signification du premier constitue un problème complexe : « Quaestio de Verbo longa est et difficilis [2] ». La théorie augustinienne de l'image, de laquelle Albert tire la définition du verbe comme ce qui procède de l'esprit qui connaît, ne lui permet pas de dégager une notion de verbe qui puisse désigner exclusivement, en vertu de sa signification même, la génération du Fils en Dieu [3]. Le cœur du problème réside dans la signification essentielle et personnelle qu'il faut reconnaître au Verbe.

L'enseignement d'Albert sur ce point n'apparaît pas parfaitement unifié. A la dist. 10 du premier Livre, lorsqu'il introduit la considération de la procession du Fils par mode d'intellect, Albert ne mentionne qu'une diction en Dieu dont le terme est Dieu lui-même (à la différence du *dicere* créateur) : seul le sens personnel est ici pris en compte, sans qu'il soit question d'une intellection ou d'une verbe divin au sens essentiel [4]. Plus précis dans d'autres contextes, Albert distingue cependant clairement un « dire » et un « Verbe » au sens essentiel et au sens personnel [5]. La distinction est mieux établie dans les articles consacrés au nom de Verbe. Trois éléments caractérisent le *dicere* divin : le rapport à ce qui est dit, le *verbum* ou la *dictio* (*dictum*) ; la manifestation extérieure (« quasi alii et extra ») de ce qui est connu et dit ; enfin, le *dicere* divin peut désigner la puissance opérative de ce qui est opéré *in Verbo* [6]. Selon donc que *dire*, en Dieu, peut être entendu soit essentiellement, soit personnellement, Albert précise trois modes de signification de *dicere* et *verbum*. Selon un premier mode, le verbe est ce qui est dit et qui manifeste l'intellect de celui qui le dit (*dictum manifestans intellectum dicentis*), à la manière de la manifestation d'un concept per le verbe

1. *Ibid.*, ad 6 : « Unde dicit Commentator super metaphysicam, quod in substantiis separatis non manifestantur potentiae nisi intellectus et voluntatis. ... *Similiter autem in Deo secundum hoc non erit ponere secundum naturam virtutes nisi intellectus et voluntatis : quia amplioris potentiae erunt in eo quam in nobis : quia intellectus erit respectu sensibilium et universalium, et voluntas respectu omnium bonorum : et ita non oportet, quod penes potentias plures sint plures personae procedentes* » ; l'arg. 6 objectait : « Cum in natura intellectuali sint aliae potentiae, et alii habitus, quam voluntas et amor, videtur quod processio cujuslibet potentiae in habitum vel actum deberet facere personalem distinctionem ... ».

2. I *Sent.* d. 10, a. 3, sol.

3. I *Sent.* d. 27, a. 3-7. Cette section commence par le rappel de la théorie augustinienne de l'image en posant la définition suivante du verbe : « Augustinus diffinit verbum secundum quod manifestatur in imagine in qua procedit verbum a mente, sicut Filius a Patre, sicut dicitur in Psalmo XLIV, 2 : *Eructavit cor meum verbum bonum* » (a. 3, sol.) ; examinant les similitudes créées, l'a. 7 attribue au *verbum cordis* la plus grande ressemblance avec la procession éternelle du Verbe, sur la base de l'enseignement d'Augustin encore.

4. I *Sent.* d. 10, a. 12.

5. I *Sent.* d. 10, a. 3, sol. : « Meo judicio *verbum* dicitur dupliciter, scilicet essentialiter, et personaliter » ; cf. d. 9, a. 9 : Albert y distingue un « dire » notionnel (génération du Fils) et un « dire » essentiel (la personne divine se dit elle-même).

6. I *Sent.* d. 28, a. 10, ad quaest. 2 ; on notera le troisième point : « Tertium est, quod dicere notat etiam quandoque operativam potentiam ad ea quae fiunt in Verbo, sed intelligere numquam : et ideo non dicitur, *Intellexit et facta sunt* : sed *Dixit et facta sunt* (*Ps* 32, 9 et 148,5) » ; cf. *ibid.*, ad quaest. 3.

Digitized by Google

humain ; tel est le mode qui convient à tout *dicens* [1]. Ce premier sens, où le verbe est identifié à ce qui est dit, peut revêtir un sens essentiel. Pour que la notion de verbe puisse convenir en propre au Fils, il faut ajouter à cette première signification la distinction réelle du verbe par rapport à celui qui le dit. Cet ajout d'un élément de distinction est fondé moins directement sur le concept de verbe que sur l'autorité des *sancti* et de l'Écriture ; il permet d'introduire la distinction personnelle entre celui qui dit et son verbe, nécessaire à l'attribution du nom de *Verbe* au Fils de manière propre [2]. Cela n'empêche pas que ces deux sens puissent être attribués à la même réalité divine, à la condition de ne pas y voir deux verbes différents – ce qui introduirait une dualité incompatible avec la simplicité de l'essence divine – mais un seul Verbe : seul change ici le mode selon lequel le Verbe est saisi [3]. Albert note ailleurs qu'il serait absurde de concevoir un « dire » essentiel auquel ne répondrait pas un verbe essentiel, puisque, en toute propriété des termes, ce qui est dit ne peut être qu'un verbe [4]. Un troisième sens revient enfin au Verbe lorsque s'ajoute un rapport aux créatures. Le nom de Verbe désigne alors la personne et l'essence [5]. Nous reviendrons plus loin sur ce dernier aspect. Retenons ici que l'étude du nom de Verbe en justifie l'attribution au Fils, sur la base de l'Écriture et des Pères, en un sens distinct de l'attribution du *dicere* divin à toute la Trinité. La diction du Verbe ne pourra être identifiée à la génération du Fils qu'au sens personnel des *Sancti*. Elle ne permet pas de fonder pleinement et en toute rigueur, à partir d'une *ratio* proprement personnelle du verbe, la procession du Fils *per modum intellectus* ou *per modum verbi* [6].

On a vu que, suivant l'analogie qui établit les processions sur la base de la nature spirituelle de Dieu, la procession du Saint-Esprit est celle de l'Amour. A la différence du nom de Verbe dans le traité de la génération, le nom d'Amour attribué au Saint-Esprit constitue le cœur de toute la section consacrée à la seconde procession. Après avoir établi la procession du Fils par la génération, Albert fonde tout le traité de la procession de l'Esprit sur le nom d'Amour [7], de telle sorte que le traité des processions des personnes se trouve structuré par ces

1. I *Sent.* d. 27, a. 6, sol.

2. *Ibid.* ; Albert énonce ici la *processio et distinctio personalis a dicente* comme ajout à la première notion plus générale de verbe (*secundum quod addit super hoc*), tandis qu'à l'a. 3, ad 4 (cf. sol. et ad 1), il avait intégré la *processio* et la *distinctio personalis* dans la notion même de Verbe en Dieu ; mais, dans ce dernier cas, il s'agit moins de la *ratio* propre du verbe que de sa signification personnelle en Dieu, telle que l'entendent précisément les *Sancti* (*ibid.*, a. 3 *in fine*). La même remarque s'applique à l'a. 5 de cette dist. 27, où Albert distingue les expressions *dicere se*, *cognoscere se* et *intelligere se*, en vue de préciser les *intentiones Sanctorum*.

3. I *Sent.* d. 27, a. 6, ad object. 2 ; cf. d. 10, a. 3, ad 2.

4. I *Sent.* d. 10, a. 3, ad 1.

5. I *Sent.* d. 27, a. 6, sol. ; cf. a. 4.

6. Le commentaire de S. Thomas sur les *Sentences* présente une difficulté comparable ; voir ci-dessous, ch. XV,1.

7. Le traité s'ouvre par une sorte d'étude préliminaire du vocabulaire et des concepts de base, distinguant les noms d'*amor*, *dilectio* et *charitas* attribués au Saint-Esprit, qui seront utilisés dans toute cette section (I *Sent.* d. 10, a. 1). Pour les divers aspects de l'enseignement d'Albert sur la procession du Saint-Esprit, voir A.M. Pompei, *La dottrina trinitaria*, p. 155-183 ; J. Burggraf, *Introducción al pensamiento trinitario de San Alberto Magno*, p. 52-61 ; pour le thème de l'amour en particulier : A. Stohr, « Der hl. Albertus über den Ausgang des Heiligen Geistes », *Divus Thomas* (Fribourg) 10 (1932) 109-123 [= (241)-(255)].

Digitized by Google

deux grands thèmes : la génération du Fils et la spiration de l'Amour, correspondant aux modes de nature et de volonté (amour) selon lesquels procèdent les personnes. L'explication de la procession du Saint-Esprit trouve son noyau principal dans la doctrine de l'Amour mutuel du Père et du Fils (Richard de Saint-Victor). Dans l'étude de l'image de la Trinité, Albert avait noté que la procession de l'Amour est moins apparente à la raison humaine que la procession du Verbe, en raison de la difficulté de percevoir ici une relation entre celui qui aime et l'amour [1]. Il en va autrement lorsque la Trinité des personnes est tout d'abord reçue par la foi. Le Père et le Fils, en tant qu'ils sont distincts (distinction reçue par la foi), ne peuvent pas ne pas être réunis. En tant qu'ils sont un, le Père et le Fils sont unis (*conveniunt*) en leur essence commune ; en tant qu'ils sont distincts, c'est du côté de l'amitié qui rassemble les amis qu'il faut chercher l'unité du Père et du Fils. L'analogie servant à cette élaboration doctrinale est très clairement fournie par le thème de l'amour interpersonnel, l'amour qui exige la pluralité des personnes et sur lequel se fonde le bonheur des créatures raisonnables. La procession de l'Esprit est celle de l'Amour qui procède des amis qui s'aiment mutuellement, la réalité divine exigeant que cet Amour soit une personne subsistante distincte [2]. L'Amour désigne ainsi le terme de la procession (la personne qui procède) aussi bien qu'il spécifie le *mode* de cette procession [3]. De cette manière, le thème de l'amour mutuel constitue la ligne maîtresse du traité de la procession de l'Esprit.

Albert, on l'a vu, recourt également à l'analyse des facultés des substances spirituelles (doctrine de l'image : intellect-volonté, verbe-amour). Second, ce point de vue trouve place dans certaines questions plus particulières : le rapport de la seconde processsion à la première, suivant les modes de connaissance et d'amour de soi, et le « nombre » des processions en Dieu. On peut également observer que, dans le cas de l'amour mutuel, la prise en compte des créatures se révèle fort complexe, tandis que, lorsque l'amour est considéré absolument (acte de l'être spirituel comme tel), Albert a moins de peine à manifester le rapport entre l'Amour qui est le Saint-Esprit et la créature qui en est issue [4].

Le nom d'Amour, comme celui de Verbe, donne lieu à de multiples considérations, selon des points de vue distincts et complémentaires. L'amour peut en effet désigner le terme et le mode de la deuxième procession, ou une perfection essentielle de Dieu. Il faut alors distinguer en Dieu un amour personnel,

1. I *Sent.* d. 3, a. 18, ad quaest. 2 (dans le contexte de l'impossibilité, pour les philosophes, de connaître la Trinité par la seule raison) : « Dictio verbi et dicentis satis offerunt se in intellectu divino, et habent aliquam relationem ad invicem : sed dictio [sic] amoris non ita se offert : et ideo processio Spiritus sancti magis elongata est a ratione ».

2. I *Sent.* d. 10, a. 2, sol. : « Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio ut amor quo se invicem diligunt : et hoc praecipue cogit ista ratio : quia absurdum est ponere, quod Pater et Filius in nullo conveniant in quantum distincti sunt : in essentia autem conveniunt in quantum unum sunt : sed nos videmus, quod in omni natura rationali et non rationali omnes deliciae et jucunditates quas possunt habere in vita in quantum sunt differentes personae, fundantur omnes super mutuum amorem ... Unde Pater et Filius in eo quod personae distinctae sunt, conveniunt in hoc amore qui procedit ab ipsis quo se invicem amant : et ille est Spiritus sanctus ». On notera ici la valeur de l'argument théologique : « hoc praecipue cogit ista ratio ».

3. *Ibid.*, ad 2.

4. Voir ci-dessous, ch. II,3,C.

Digitized by Google

notionnel et essentiel [1]. Si l'on y ajoute la considération de l'amour divin comme principe à l'égard des créatures, il faut compter quatre, voire cinq modes de signification de l'amour, puisqu'intervient ici une signification de l'amour qui comprend la propriété de la personne et l'essence commune comme principe de toute œuvre créée ; la doctrine des appropriations permettra d'exprimer au mieux la complexité de ces attributions [2].

En conclusion, nous pouvons retenir que, dans l'étude de la procession du Fils, le concept de génération occupe la première place ; il est complété et précisé par d'autres noms du Fils rattachés à la filiation [3], et en particulier par la doctrine du Verbe, dont Albert note la difficulté. L'étude de la procession de l'Esprit, de son côté, met au premier plan l'amour mutuel du Père et du Fils ; cette perspective est complétée par l'analyse des facultés des êtres spirituels, considérant alors également l'amour de Dieu pour soi-même [4]. Dans les deux cas, la considération de Dieu comme substance spirituelle, selon le couple intelligence-volonté ou verbe-amour, intervient dans la doctrine trinitaire lorsqu'il est question de spécifier les termes des processions et leur rapport, ainsi que pour rendre compte du fait qu'il n'y a que deux processions réelles en Dieu. La doctrine de l'image apparaît ici comme un instrument rationnel de grande valeur. L'intellect et la volonté de Dieu constituent les deux perfections divines par lesquelles nous pouvons saisir les processions des personnes aussi bien que la création et les œuvres *ad extra* en général. Cette perspective reste cependant limitée aux contextes que nous avons signalés, sans être exploitée dans toutes ses ressources.

2. LES PROCESSIONS DIVINES ET LA STRUCTURE D'*EXITUS-REDITUS*

Le concept de procession, qui concerne tant la vie trinitaire que la réalité créée qui provient de Dieu et retourne à lui, se trouve associé par saint Albert à la thématique de la sortie et du retour. On examinera ici l'application de cette structure aux attributs des personnes divines dans leur œuvre de création et de salut, puis sa signification dans l'étude du concept de procession.

A. *Les vestiges trinitaires et les attributs des personnes divines comme principe et fin*

Pierre Lombard consacre la première partie de la dist. 3 du premier Livre à la doctrine des vestiges trinitaires. La valeur de ces vestiges pour notre connais-

1. I *Sent.* d. 10, a. 4.
2. *Ibid.*, a. 6. Voir ci-dessous, ch. II,3,C.
3. L'image se rattache à la raison de filiation (parfaite similitude, cf. I *Sent.* d. 28, a. 9 ; d. 31, a. 6) ; la sagesse et l'art, dans la ligne de la connaissance, se rattachent plus directement au Verbe (cf. notamment I *Sent.* d. 28, a. 10-11 ; d. 31, a. 8).
4. Le nom de Don se rattache à celui d'Amour ; pour l'ordre de ces « raisons » (procession, amour, don), voir I *Sent.* d. 18, a. 4, ad quaest.

Digitized by Google

sance de la Trinité est énoncée et discutée avec Augustin principalement. Elle donne lieu, en cet endroit précis, à une vue d'ensemble sur l'œuvre de la Trinité dans le monde [1]. Dans son commentaire, Albert examine dans le détail la doctrine des vestiges : la connaissance humaine de Dieu par le vestige (dist. 3, a. 13), ce qu'est le vestige et son utilité (a. 14), les parties du vestige (a. 15) et leurs diverses énumérations (a. 16). Avant de conclure cette section par la question de la connaissance de la Trinité par les philosophes (a. 18 [2]), il consacre un article (a. 17) aux divers attributs assignés aux personnes divines par le Maître des *Sentences* (c'est-à-dire par Augustin qui y est abondamment cité), et qui situe les noms attribués aux personnes dans l'œuvre de création et de salut. Les articles précédents, plus attentifs à définir le vestige et à en examiner la structure interne, ont peu mis en valeur les propriétés des personnes divines. Albert prend ici occasion du texte du Lombard pour élaborer une petite synthèse qui concerne notre propos de très près.

L'article se présente comme une *expositio* du texte des *Sentences*, sans véritable *quaestio*, en vue d'une meilleure intelligence du texte *(ad intellectum pleniorem habendum Litterae* [3]). Le commentaire d'Albert comporte en effet un nombre important de passages dont le propos concerne directement tel ou tel énoncé des *Sentences* [4]. La transition des parties du vestige aux attributs des personnes est prise d'Augustin lui-même qui, dans le vestige constitué par les parties *unitas, species, ordo* (le ternaire à été étudié à l'a. 15), trouve l'indice et la représentation de la Trinité créatrice comme origine première de toutes choses, beauté parfaite et délectation bienheureuse [5]. Pierre Lombard explicite cette triade d'attributs par la longue citation de la conclusion doxologique et trinitaire du *De vera religione* d'Augustin. Ce dernier y fait apparaître les trois personnes dans leur œuvre créatrice et unitive selon le cycle *exitus-reditus*. La doxologie se présente comme une amplification de *Rm* 11, 36 en sept formules trinitaires qui s'enchaînent pour manifester toute l'œuvre divine selon l'ordre de la vie trinitaire elle-même [6]. Si l'on doit observer chez Augustin une certaine

1. *Sent.*, lib. I, dist. 3, c. 1 (t. 1/2, p. 68-71).

2. Il existe une traduction italienne de cette section consacrée au vestige (d. 3, a. 13-16 et 18), à l'exception de l'article qui nous intéresse plus particulièrement ici (a. 17), dans le dossier de textes médiévaux réunis par A. Tarabochia Canavero, *L'infinita via*. Ragione, natura e Trinità da Anselmo a Tommaso, « Quodlibet, 7 », Bergamo, 1990, p. 103-118.

3. I *Sent.* d. 3, a. 17.

4. Cf. P. Glorieux, art. « Sentences (commentaires sur les) », *DTC* 14/2 (1941)1860-1884, cf. 1874 ; parmi ces passages plus proches de l'exposition du texte que d'une véritable question examinant les divers aspects d'un problème, on peut voir par exemple, dans les premières distinctions : I *Sent.* d. 2, a. 23-28 ; d. 3, a. 23-24.

5. Augustin, *De Trinitate* VI, X, 12 (*CCSL* 50, 242 ; cf. *PL* 42, 932 ; *BA* 15, 498-499) : « In illa enim trinitate summa origo est rerum omnium et perfectissima pulchritudo et beatissima delectatio » ; le passage est cité amplement dans les *Sententiae*, lib. I, dist. 3, c. 1 (t. 1/2, p. 70). On remarquera que ce texte, chez Augustin, se présente comme une conclusion doxologique du ch. VI du *De Trinitate*, en référence à *Rm* 11, 36.

6. *De vera religione* LV, 113 (*CCSL* 32, 259-260 ; cf. *PL* 34, 172 ; *BA* 8, 188-191) ; nous en donnons ici les passages majeurs selon les *Sententiae* que commente Albert (lib. I, dist. 3, c. 1, n° 8 ; t. 1/2, p. 70-71) : « Summa autem origo, ut Augustinus ostendit in libro *De vera religione*, intelligitur Deus Pater, a quo sunt omnia, a quo Filius et Spiritus Sanctus. Perfectissima pulchritudo intelligitur Filius ... ; quae forma est omnium quae ab uno facta sunt et ad unum referuntur. Quae tamen omnia nec fierent a Patre per Filium, neque suis finibus

Digitized by Google

priorité accordée à la considération de l'unité divine, tant dans la Trinité « immanente » que dans l'opération créatrice des trois personnes, un tel passage révèle la place remarquable d'une perspective « économique » dans la théologie trinitaire du docteur africain [1]. Notons déjà que Thomas s'appuiera sur ce texte pour manifester les processions des personnes divines comme cause et raison du *reditus in finem* des créatures, dans l'étude des missions [2]. La lecture d'Albert, très proche du texte des *Sentences*, se borne à organiser les *diversitates* de ce chapitre (*De Trinitate* et *De vera religione* d'Augustin), avec un bref commentaire concernant chaque personne divine. Attentif à l'histoire du salut et aux harmoniques littéraires, Augustin structurait son interprétation du rôle créateur des personnes divines suivant un inclusion bâtie sur *Rm* 11, 36. Les divers éléments d'explication prennent en compte la création, la déchéance de la créature, la réconciliation et le retour au Créateur, l'*exitus* et le *reditus*, ainsi que le texte biblique de la création en *Gn* 1 associé à *Jn* 1, 3. La structure de ce dernier chapitre du *De vera religione* fait ainsi coïncider pleinement le schéma de la création trinitaire avec celui du retour par les personnes divines [3]. L'exégèse d'Albert, dans sa rigueur scolastique, s'intéresse davantage aux raisons des

salva essent, nisi Deus summe bonus esset ... . Quae bonitas intelligitur Spiritus Sanctus, qui est donum Patris et Filii ... . Per considerationem itaque creaturarum unius substantiae Trinitatem intelligimus, scilicet unum Deum Patrem a quo sumus, et Filium per quem sumus, et Spiritum Sanctum in quo sumus : scilicet principium ad quod recurrimus, et formam quam sequimur, et gratiam qua reconciliamur : unum scilicet quo auctore conditi sumus, et similitudinem eius per quam ad unitatem reformamur, et pacem qua unitati adhaeremus : scilicet Deum qui dixit *Fiat*, et Verbum per quod *factum est* omne quod substantialiter et naturaliter est, et Donum benignitatis eius qua placuit quod ab eo per Verbum factum est et conciliatum est auctori ut non interiret ». La conclusion du passage (absente des *Sentences*) reprend la doxologie de *Rm* 11, 36 : « ex quo, per quem, in quo ».

1. Depuis les travaux de Théodore de Régnon (*Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*, 4 t., Paris, 1892-1898), on a peut-être trop facilement coutume d'opposer en théologie trinitaire une représentation grecque (antiochienne et cappadocienne) qui donne le primat aux personnes et à l'histoire du salut, et un représentation latine (alexandrine et latine) dont l'accent réside dans la considération première de l'unité divine selon une perspective métaphysique. Sans nier la valeur (un peu simplificatrice) de ce schéma, on doit cependant reconnaître chez Augustin, considéré comme le tenant principal de la tradition latine, la rencontre de ces deux représentations. Le thème du Père « principe de la Trinité », remarquablement mis en valeur dans la théologie trinitaire d'Albert (cf. déjà la *Prologue*), conduit à une semblable observation ; cf. notamment M. Schmaus, « Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre Augustins », dans *Studia Patristica*, vol. 6, Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1959, Part 4, F.L. Cross éd., « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur, 81 », Berlin, 1962, p. 503-518, p. 508 en particulier.

2. Thomas, I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 2 ; cf. d. 15, q. 4, a. 1.

3. Pour les sources, l'exégèse et la portée de ce passage chez Augustin, voir O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin.* Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391, « Etudes Augustiniennes », Paris, 1966, p. 369-379 ; 418-419 : « Cette dépendance de la création à l'égard de la Trinité créatrice est la clé de tous les mystères. C'est elle qui nous permet de comprendre le péché comme un détournement de notre Principe et une chute dans la dispersion du non-être ; c'est elle qui nous fait comprendre notre salut comme une réformation par celui qui était déjà la Forme de notre ressemblance à l'Un ; c'est elle qui nous révèle l'Esprit comme le lien de notre adhésion au Principe de notre être. C'est donc bien cette création trinitaire qui donne le cadre fondamental de l'*intellectus fidei* d'Augustin » (p. 419) ; cf. aussi M.-A. Vannier, « *Creatio* », « *conversio* », « *formatio* » *chez S. Augustin*, « Paradosis, 31 », Fribourg (Suisse), 1991, p. 114-121.

Digitized by Google

noms divins qu'aux harmoniques augustiniennes. Elle reprend cependant la structure fondamentale d'*exitus-reditus*, en examinant dans le détail les noms qui désignent les personnes divines comme principe et comme fin de la créature.

Le Père

L'exposition d'Albert relève sept attributs du Père dans le texte du Lombard (avec un huitième qui lui est propre, à savoir d'être précisément *Père*) organisés selon trois points de vue. Le premier point de vue considère le Père comme principe sans principe, *tant à l'égard du Fils et de l'Esprit que par rapport aux créatures*, puisque c'est de lui que les autres personnes divines tiennent leur agir créateur [1].

Trois attributs du Père s'inscrivent dans ce premier point de vue : lorsqu'on le considère comme principe sans principe *in habitu*, le Père est désigné comme *origo* ; si l'on prend en compte l'inclination à agir, il lui revient d'être *principium* ; si enfin la considération se prend de l'acte lui-même, le Père est celui de qui tout provient (*a quo omnia*). La distinction de ces noms du Père ne relève que de notre manière de saisir la réalité divine : elle n'introduit bien évidemment aucune distinction réelle en Dieu. La progression de l'habitus à l'acte avec les notions d'origine, de principe puis *a quo omnia*, appartient davantage à l'organisation d'Albert qu'au texte d'Augustin, le terme *origo* étant tiré non pas de la conclusion du *De vera religione*, mais du *De Trinitate* que le Lombard a cité auparavant. Dépassant l'énoncé exact d'Augustin – mais conformément à son propos –, Albert prend soin de noter que le Père y est désigné comme principe aussi bien à l'égard des créatures que des personnes qui procèdent de lui. Une telle affirmation, pour laquelle Albert n'a pas besoin de faire jouer ici les appropriations, n'est possible que par la conjonction en un même énoncé du point de vue des processions personnelles et de celui des œuvres *ad extra*. Les deux points de vue sont précisément articulés autour du concept de principe (principe sans principe), « parce que, bien que le Fils et le Saint-Esprit créent, ils le tiennent cependant du Père ». C'est en notant la relation du Père créateur au Fils créateur à l'Esprit créateur qu'Albert peut ainsi joindre la perspective intratrinitaire à celle de l'œuvre créatrice. Le Père peut donc être désigné comme créateur à un titre particulier, *auctor conditionis*, en raison de son *auctoritas* de principe. Enfin, la dernière expression par laquelle le Père est signifié comme principe à l'égard des créatures est tirée de l'Écriture : il est celui qui dit « fiat » (*Gn* 1, 3 ; 1, 6) ; elle marque un certain progrès, puisqu'elle

1. I *Sent.* d. 3, a. 17 : « Pater enim consideratur tripliciter, scilicet, ut principium non de principio, tam respectu personarum quam respectu creaturarum : quia etsi Filius, et Spiritus sanctus creant, tamen hoc habent a Patre. ... Si autem consideratur ut principium non de principio, potest accipi tripliciter, scilicet in habitu, vel in inclinatione ad actum, vel in actu ipso : et haec dicuntur secundum rationem intelligendi tantum, quae ratio importatur per nomina, et non quod in re sit hujusmodi distinctio : hoc enim modo Sancti consueverunt loqui de personis. Si autem accipitur ut in habitu, tunc convenit ei origo : si vero ut in inclinatione ad actum, tunc convenit ei principium : si vero in actu ipso, tunc convenit ei id quod dicitur, a quo omnia : et hoc plane se offert consideranti nominum rationes. ... Duo vero quae tangit Magister, scilicet auctor conditionis, et dixit *fiat*, conveniunt ei secundum quod creatura est ab ipso in actu : sed a quo convenit ei per actum ipsum : auctoritas autem convenit ei in quantum per se operatur : et dicere *fiat* in quantum relucet in opere appropriatum suum ».

Digitized by Google

suppose l'existence actuelle de la créature dans laquelle apparaissent en vestige les attributs d'origine, principe, unité, etc., qui peuvent être appropriés au Père.

La deuxième considération du Père se prend selon sa propriété personnelle [1]. Elle trouve place ici pour fonder l'appropriation au Père de l'unité. Tandis que le texte d'Augustin associait *unum* à *principium* comme origine de l'être créé, l'Un créateur (*unum Deum Patrem a quo sumus*), l'exégèse d'Albert n'offre qu'un bref développement sur l'Un comme étant l'indivis *non ab alio* [2] : seule la propriété personnelle est ici en jeu, sans qu'il soit question d'un rapport à la créature.

En troisième lieu viennent les noms désignant le Père comme fin. Cette troisième considération fait écho à la première qui désignait le Père comme principe. Elle explicite la structure d'*exitus-reditus* de la réalité créée du point de vue du Père. Comme il l'avait fait pour les noms qui reviennent au Père comme principe sans principe, Albert commence par noter que le Père est considéré ici comme la fin à laquelle tout est rapporté *tant par les créatures que par les personnes divines* [3]. L'affirmation, bien conforme au propos d'Augustin dans son contexte, exigera certaines précisions, puisqu'une personne divine ne peut pas être dite *fin* d'une autre à proprement parler. Cela devra s'entendre de la même manière que l'affirmation portant sur le Père comme principe des personnes et des créatures, au sens de l'*auctoritas* de principe qui lui revient [4]. De son côté, l'expression *ad quem omnia referuntur* (*reducuntur, revertuntur*) renvoie aussi bien à saint Augustin (*omnium quae ab uno facta sunt et ad unum referuntur*) qu'à saint Hilaire dans une *notula* du *De Synodis*, citée par le Lombard à la dist. 31 du premier Livre [5] : de la même manière que le Fils et

1. *Ibid.* : « Pater etiam accipitur in sua proprietate. ... Si autem consideratur in proprietate personali, tunc convenit ei per appropriationem esse unum : quia unum est indivisum in se, et extenditur indivisum ad non distingui per hoc quod non ab alio sit, sicut unum non est ab alio a quo omnis numerus ». La seule *proprietas personalis* du Père, à proprement parler, est la paternité ; cf. I *Sent.* d. 26, a. 9 ; d. 28, aa. 1-6.

2. Sur l'appropriation de l'*unitas* au Père dans ce même sens, voir I *Sent.* d. 31, a. 9.

3. I *Sent.* d. 3, a. 17 : « Et Pater accipitur ut finis in quem omnia referuntur, et a creaturis, et a personis : quia Filius in illum refert quod est, a quo habet ut sit, ut dicit Hilarius. Et similiter Spiritus sanctus. ... Si vero consideratur ut finis, tunc convenit ei ad quod omnia reducuntur sive revertuntur ».

4. On pourra, dans ce sens, ramener ou « réduire » la fruition du Fils à celle du Père, sans que l'ordre de nature dans les personnes divines implique une quelconque inégalité, cf. I *Sent.* d. 1, a. 14, quaestiunc. 2 ; l'argument, avec ces précisions, sera accueilli par Thomas (I *Sent.* d. 1, q. 2, a. 2, arg. 3 et ad 3).

5. *Sent.*, lib. I, dist. 31, c. 2, n° 8 (t. 1/2, p. 228) : « *Sic enim ad unum initiabilem, omnium initium, per Filium universa referimus.* ... Caput enim omnium Filius est, sed caput Filii Deus est ; et ad unum Deum omnia hoc gradu et hac confessione referuntur, cum ab eo sumant universa principium, cum ipse principium sit » ; cf. Hilaire, *De Synodis* 59, XXVI (*PL* 10, 521), qui cite et commente favorablement l'anathème 26 du synode de Sirmium I (*De Synodis* 38, XXVI, *ed. cit.*, 512). On peut traduire ainsi ce passage : « A un seul sans-principe et principe de tout nous rapportons toutes choses par le Fils ... ». Cf. aussi H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum* ..., 37e éd. (1991), n° 140, p. 75-76 ; cf. p. 71 ; H.C. Brennecke, *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II.* Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337-361), « Patristische Texte und Studien, 26 », Berlin, New York, 1984, p. 91-107 ; 346-352. Pour la théologie d'Hilaire concernant le Père comme principe dans la Trinité, principe de la création, principe de l'histoire

Digitized by Google

l'Esprit reçoivent du Père de créer, c'est par eux que toutes choses sont ramenées au Père comme à leur fin, terme du *reditus*, réellement identique au principe de l'*exitus*. L'explication de la strophe d'Augustin qui nomme le Père *principium ad quod recurrimus* après l'avoir désigné comme *unum Pater a quo sumus*, met donc très spécialement en relief la personne du Père au principe et au terme de tout ce qui est distinct de lui, tant du point de vue personnel que du point de vue essentiel.

Limitée dans son propos, cette exposition ne développe pas davantage la compréhension trinitaire de la création et du retour des créatures au créateur. Albert sera plus explicite à la dist. 31, examinant la *notula* de S. Hilaire du point de vue des relations trinitaires et des missions. L'innascibilité, d'une part, ne peut revenir qu'au Père qui est le « principe sans principe ». Cela n'introduit aucune inégalité ni aucune diversité de degré (*gradus*) dans la possession de l'essence divine par les personnes : seul intervient ici l'ordre de nature (*ordo naturae* [1]). Mais, d'autre part, si toutes choses sont ramenées au Père par le Fils, comment saisir la place du Saint-Esprit, et d'une manière plus générale l'ordre trinitaire du retour des créatures ? Albert, dans ce contexte, rejette la thèse d'une relation immédiate et identique du Fils et de l'Esprit au Père, suivant l'ordre de nature : rapprochée de l'erreur des Grecs sur la procession du Saint-Esprit, cette manière de saisir le cycle trinitaire du retour ne permet pas de sauvegarder l'ordre des personnes dans la Trinité, et obscurcit la distinction entre le Fils et le Saint-Esprit [2]. Sa réponse distingue deux points de vue complémentaires. Le premier fait droit aux personnes divines ainsi qu'à leur ordre au sein de la Trinité et dans l'économie du salut : « L'Esprit envoyé ramène à lui-même et au Fils, le Fils à lui-même et au Père, et ici cesse toute relation à un autre [3] ». Dans sa concision, cette formulation mérite d'être relevée : les missions accomplissent le retour des créatures aux personnes divines, selon un cycle qui reproduit l'ordre même des processions trinitaires. La procession du Saint-Esprit *a Filio* fonde ici l'effet de sa mission : conduire au Fils. Le Père apparaît au terme du cycle ; c'est en lui que s'achève le retour, puisque, étant innascible, il n'y a pas d'autre personne à qui il serait référé comme à son principe. Le Père n'est pas envoyé en mission : il n'y a pas de don de la grâce sanctifiante qui puisse lui être approprié (*potentia enim non facit gratum* [4]!) ; il est cependant celui qui envoie les autres personnes, en vertu de son *auctoritas* de principe. Le second point de vue, complémentaire, est celui de l'essence commune : il y a alors un seul retour aux trois personnes. Le principe auquel retourne la créature est la réalité première, non pas dans l'ordre trinitaire de la nature divine, mais dans celui des

du salut et « terme » de l'économie, voir L.F. Ladaria, « Dios Padre en Hilario de Poitiers », dans *Dios es Padre*, « Semanas de estudios trinitarios, 25 », Salamanca, 1991, p. 141-177.

1. I *Sent.* d. 31, a. 14, sol. et ad quaest 1 ; cf. *De incarnatione*, tract. 5, q. 2, a. 5 (ed. colon., t. 26, p. 216-217).

2. I *Sent.* d. 31, a. 14, ad quaest. 2 : « Dicendum meo judicio, quod non est immediata relatio duorum in unum secundum ordinem naturae, et ideo constat errare Graecos ».

3. *Ibid.* : « Unde Spiritus missus convertit in se et in Filium, et Filius in se et in Patrem : et ibi cessat relatio ad alium ».

4. I *Sent.* d. 14, a. 13, ad quaest. 2 ; le Père habite cependant avec le Fils et l'Esprit, inséparablement, l'âme du juste.

Digitized by Google

essences [1]. Les paroles de S. Hilaire doivent alors êtres comprises du retour tant à l'essence première qu'aux personnes divines suivant leurs relations. L'aspect personnel peut ainsi être exprimé dans cette formule condensée : « La personne qui procède d'une autre rapporte à celle-ci, selon l'ordre de la nature, ce qu'elle tient d'elle [2] ».

Albert explique déjà cette même *auctoritas* de S. Hilaire dans son *De resurrectione* (œuvre de son séjour parisien, antérieure au commentaire sur les *Sentences* [3]). Le contexte est ici celui de la fruition de Dieu : Dieu est-il objet de fruition en raison de la personne ou en raison d'un attribut essentiel ? La réponse d'Albert affirme l'unité de Dieu comme objet de fruition, puisque la fruition a pour objet la vérité et la bonté de Dieu ; or ce sont là des attributs essentiels qui conviennent indistinctement aux trois personnes divines [4]. Comment comprendre alors S. Hilaire lorsqu'il dit que toutes choses sont ramenées (« réduites ») par le Fils au Père innascible ? Le Père étant la fin ultime de cette « réduction », faudrait-il poser une fruition du Père en raison de la personne elle-même ? [5] Il convient de remarquer tout d'abord l'usage du concept de *reductio* : c'est lui qui permettra au théologien de faire droit à l'être trinitaire de Dieu, tout en maintenant l'unité des trois personnes comme objet de fruition. La réponse d'Albert rappelle alors les *auctoritates* de S. Basile et de S. Augustin déjà rencontrées au *Prologue*, en formulant la thèse de la causalité des processions divines à l'égard de la procession des créatures :

> « A cette objection, il faut répondre qu'Hilaire pense ici à la relation de ce qui est, comme tel, issu du principe, envers ce qui est principe comme tel. Or être issu du principe, cela se trouve dans les créatures et dans les personnes divines, comme le dit Basile : le Fils et le Saint-Esprit ont en commun avec toute créature de 'recevoir', mais posséder par nature [leur] est propre. C'est pourquoi la production des personnes par leur principe (*principiatio personarum*) précède la production des créatures (*principiatio creaturarum*) comme sa cause, et celle-ci se 'réduit' (*reducitur*) à celle-là comme l'effet [se 'réduit'] à sa cause. La production des personnes par leur principe se 'réduit' en outre au principe de la divinité qui est le Père innascible. Mais la fruition n'a pas lieu suivant ce mode, puisqu'elle n'a pas pour objet le principe en tant que tel, mais la fin ultime qui est le vrai et le bien en qui résident le réconfort et le repos [6] ».

1. I *Sent.* d. 31, a. 14, ad quaest. 2: « Sed tamen una conversio est in tres, secundum quod primum sumitur in ordine essentiarum ».

2. *Ibid.* : « Et sic non loquitur Hilarius, sed communiter secundum quod fit conversio tam in essentiam primam, quam in relationem personarum ad invicem. *Persona enim quae est ab alia, refert in eam per naturae ordinem quod habet ab ea* ».

3. Cf. W. Kübel, *Prolegomena* au t. 26 de l'édition de Cologne (1958), p. X ; cf. p. VII-VIII ; voir ci-dessus notre *Note préliminaire*.

4. *De resurrectione*, tract. 4, q. 3, a. 7 (ed. colon., t. 26, p. 350) ; cf. I *Sent.* d. 1, a. 14.

5. *De resurrectione*, *ibid.*, arg. 2 : « ... Tunc quaeritur, utrum prima ratio fruitionis sit in patre, sicut ipse est principium totius divinitatis. Et videtur, quod sic, per illud capitulum 'Si quis innascibilem' in I libro Sententiarum, ubi dicit Hilarius, quod per filium omnia reducuntur in innascibilem patrem. Et ita videtur, quod cum ipse sit finis ultimus reductionis illius, quod ipso sit fruendum prima ratione ».

6. *Ibid.*, ad 2 : « Ad hoc quod obicitur de Hilario, dicendum, quod Hilarius intelligit de relatione principiati inquantum huiusmodi ad principium inquantum huiusmodi ; principiatum

Digitized by Google

Remarquons bien les deux aspects que distingue Albert. Lorsqu'il est question de la *fin ultime* comme telle et de l'objet de fruition, il affirme l'unité des trois personnes divines, sans faire intervenir la dimension trinitaire [1]. Mais lorsqu'il est question du *principe* - signifié de manière dynamique : *principiatio* – il opère une double réduction : réduction de la production des créatures à la production des personnes, et réduction du Fils et du Saint-Esprit à la personne du Père. La première réduction repose sur le fait que la *principiatio* des personnes divines est la cause de la *principiatio* des créatures ; la seconde traduit la place de « principe sans principe » (*principium totius divinitatis*) qui revient au Père. Le Père est le principe du Fils et du Saint-Esprit, mais il n'est d'aucune manière leur fin. La réduction des créatures au Père s'effectue bien par le Fils et le Saint-Esprit (Hilaire), tout comme la procession des personnes est la cause de la production de la créature, mais les trois personnes sont ensemble et indivisiblement une seule fin béatifiante. Du point de vue formel de cette fin béatifiante (le vrai et le bien suprême), les trois personnes sont envisagées dans leur unité. La connaissance de la distinction des personnes divines est bien requise par la béatitude, mais elle est donnée dans la fruition de Dieu comme bonté [2]. Le concept de « principe » présente à cet égard des ressources beaucoup plus importantes que celui de « fin ultime ». Sa richesse provient du fait que, avant de s'appliquer à la relation des créatures à Dieu, il désigne proprement l'origine des personnes divines. Les trois personnes divines, par ailleurs, sont ensemble un seul principe de la créature ; mais le concept de principe permet précisément de manifester l'enracinement de toutes choses dans les processions trinitaires (qu'il s'agisse de l'*exitus* des créatures ou de leur *reditus*), puisque la *principiatio* des personnes est la cause de la *principiatio* des créatures. Le thèse de la causalité des processions des personnes est ainsi étroitement liée à la démarche théologique de la *réduction*. Celle-ci se fonde à son tour dans la réalité que signifie le nom *principe*. Le commentaire d'Albert sur les *Sentences*, ainsi qu'on le verra plus loin, développera cette thèse de la causalité des processions des personnes dans deux contextes semblables : la puissance et le nom de « principe » [3].

Le Fils

Les attributs du Fils – Albert en compte sept dans le texte des *Sentences* à la dist. 3 – sont traités de manière comparable à ceux du Père et distribués selon les divers points de vue par lesquels nous pouvons saisir la personne du Fils : sa relation au Père (il est son Verbe), l'*exitus* des créatures et leur *reditus* au Père.

enim invenitur in creaturis et in personis divinis, sicit dicit Basilius, quod accipere filio et spiritui sancto cum omni creatura commune est, sed habere per naturam proprium. Unde principiatio personarum praecedit principiationem creaturarum ut causa, et ista reducitur in illam sicut effectus in causam. Principiatio autem personarum ulterius reducitur in principium totius divinitatis, et hoc est pater innascibilis. Sed secundum hunc modum non procedit fruitio, quia illa non attendit principium inquantum huiusmodi, sed finem ultimum, qui est verum et bonum, in quo est summa refectio et quies ».

1. Albert est plus explicite encore dans la conlusion de cette question : « Sed fruimur ipsis [personis] ut indifferentibus secundum rem a vero et bono summo ».

2. Albert, 1 *Sent.* d. 1, a. 14, qla 1, ad object. 2.

3. Ci-dessous, ch. II,3,A.

Digitized by Google

Le rapport du Fils aux créatures occupe ici la plus grande place, à l'intérieur du schéma d'*exitus-reditus* qui fournit encore la structure fondamentale du rapport de la réalité créée envers la Trinité créatrice. Pour rendre compte du texte des *Sentences*, Albert retient deux aspects du rôle créateur du Fils. Suivant le rapport à l'*exitus* des créatures, il lui convient d'être *forma, pulchritudo* et *veritas*. Ces trois noms sont associés explicitement à la doctrine des idées divines et au thème du Verbe. C'est ainsi que, selon Albert, les philosophes se sont davantage approchés de la connaissance du Père et du Fils comme *dicens per intellectum* et *verbum* plutôt que comme Père et Fils : les concepts de « diction » et de « verbe » (*dicere, verbum*) peuvent être pris en un sens personnel, propre à la foi, mais aussi en un sens essentiel accessible à la raison naturelle. Ce n'est cependant que par appropriation que nous pouvons attribuer la création au Verbe [1]. En second lieu, suivant le rapport à la créature en tant qu'elle est issue de son créateur, le Fils est celui *per quem fit opus* [2] (opération créatrice) : nous retrouvons ici le second membre de *Rm* 11, 36 expliqué dans le sens de l'acte créateur lui-même, comme on l'a vu pour le Père. Albert joint immédiatement à la considération de l'*exitus* des créatures celle de leur *reditus*, dans lequel le Fils apparaît comme celui qui nous ramène au Père. Le Fils est désigné comme *ipse reducens nos ad Patrem*, en référence à saint Paul : le Christ est celui « par qui nous avons accès au Père [3] ».

Il convient de souligner ici le parallélisme de la médiation que le Fils (*per quem*) exerce dans l'*exitus* et dans le *reditus* des créatures. Dans les deux cas, la compréhension de l'œuvre du Fils met en relief la place du Père comme principe et terme de tout le mouvement de sortie et de retour des créatures. Il en va de même pour le nom de *forma* attribué au Fils : appliqué à l'*exitus*, il désignait l'idée divine, dans le Verbe, selon laquelle toute créature est produite ; dans le contexte du *reditus*, il désigne le Fils comme celui (*imago, forma*) que nous suivons pour retourner au Père. De la même manière enfin, le Fils est dit *similitudo reformationis* : comme il est la « forme » à l'image de laquelle nous avons été faits, il est aussi le médiateur et le modèle de la recréation, *similitudo recreationis* [4]. Le cycle d'*exitus-reditus* offre ainsi une structure tout à fait adaptée pour rendre compte des noms du Fils regroupés autour du thème de l'exemplarité du Verbe et de son œuvre médiatrice.

1. I *Sent.* d. 3, a. 18, ad quaest. 1 ; cf. ad quaest. 2.

2. I *Sent.* d. 3, a. 17 : « Comparatur enim ad dicentem Patrem, et sic est ipse Verbum : comparatur etiam ad exitum creaturarum a Deo, et hoc dupliciter, scilicet ut idea rei, et sic ipse dicitur forma : et ut ens extra umbras privationum eorum quorum est idea, et sic ipse est pulchritudo : et ut totum continens quidquid in re futurum est, et immaterialiter et immutabiliter, et sic ipse est veritas : quia veritas immobilis est, et immaterialis. Si autem comparatio sui fiat ad creaturam prout exit ab operante, sic attribuitur ei per quem fit opus ».

3. *Ibid.* : « Tertia consideratio Filii est secundum quod ipse est reducens nos ad Patrem, sicut dicit Apostolus, ad Roman. V, 2, quia per ipsum accessum habemus ad Patrem » ; le passage de *Rm* 5, 2 indiqué dans l'éd. Borgnet (t. 25, p. 112) parle d'accès *per fidem in gratiam* ; proche de ce passage, celui d'*Eph* 2, 18 conviendrait également à cette référence : « Quoniam per ipsum habemus accessum ambo in uno Spiritu ad Patrem ».

4. *Ibid.* : « Tunc dupliciter consideratur, scilicet ut imago ad quam nostram imaginamur, ut scilicet secundum modum possibilem nobis imitemur, sicut ipse per omnia imitatur Patrem, et sic est forma quam sequimur : et prout recreat, ut mediator Dei et hominum, et sic est similitudo recreationis ».

Digitized by Google

Le Saint-Esprit

Les attributs de l'Esprit recueillis dans le chapitre du Lombard sont distribués en trois groupes. Le premier rassemble les noms de *bonitas* et *delectatio* qui expriment le rapport de l'Esprit au Père et au Fils, en raison de son mode de procession (bonté et amour). La section consacrée à l'œuvre de l'Esprit dans le monde n'accorde pas une place aussi remarquable au schéma d'*exitus-reditus*, mais elle suit une structure semblable, selon la double considération du rapport que le Saint-Esprit entretient avec les créatures : universellement, et dans sa mission.

Selon le premier aspect, l'Esprit est celui en qui (*in quo*) sont conservées et contenues toutes choses (dernier terme de *Rm* 11, 36). Du point de vue de sa procession temporelle dans la créature raisonnable, l'Esprit est nommé *donum benignitatis, gratia (in) qua reconciliamur, pax qua adhaeremus unitati*, suivant la progression : en soi, dans les dons de grâce, dans les effets de ses dons [1]. Le rôle créateur et sanctificateur de l'Esprit avait déjà fait l'objet d'une petite exposition du texte du Lombard à la dist. 2, résumant l'enseignement de plusieurs passages bibliques : le Saint-Esprit cause toutes choses, il les contient et les gouverne, il ordonne ses créatures dans les biens de la grâce qu'il accorde, et il accomplit par son opération le mystère de l'incarnation du Fils [2]. La paix, dernier nom de l'Esprit recueilli dans le texte d'Augustin, clôt la liste des noms attribués aux personnes divines au sein de la Trinité et dans leur agir *ad extra*. La paix effectue le retour à l'unité du Père de qui toutes choses sont issues. De même que l'Esprit achève le processus créateur par la stabilisation de l'être des créatures dans leur unité, il achève le mouvement du retour en ramenant les créatures à l'unité de la source, c'est-à-dire au Père.

Dans sa brièveté, l'exposition d'Albert n'entre pas dans l'ensemble des questions que peut soulever le problème du rapport de la créature à la Trinité. Les attributs des personnes, tant propres qu'appropriés, seront étudiés à leur place dans la suite du commentaire, mais sans faire toujours une telle place à l'histoire de la création et du salut qui structure cet article. Le schéma d'*exitus-reditus* (associé au couple principe-fin), tiré d'Augustin, se révèle capable de rendre compte des noms des personnes qui expriment leur œuvre *ad extra*. Ce mouvement de sortie et de retour trouve son application la plus remarquable, en strict parallélisme de structure, dans l'exposé des noms qui expriment le rôle du Fils comme Verbe et médiateur dans la création et la recréation. Notons que, lorsqu'Albert désigne par un même concept la procession des personnes et celle

1. *Ibid.* : « Si autem consideratur [Spiritus Sanctus] in comparatione ad creaturam universaliter, tunc convenit ei esse id in quo omnia continentur. Tertia consideratio est in comparatione ad creaturam rationalem in quam procedit, ut ipsam sanctificet : et tunc consideratur tripliciter, scilicet in se, sicut ipsum primum donum est in quo omnia donantur, et sic convenit ei donum benignitatis : et in muneribus gratiarum, et sic convenit ei esse gratiam in qua reconciliamur : et in effectu sequente collationem sui et gratiarum, et sic convenit ei esse pacem qua unitati adhaeremus ».

2. I *Sent.* d. 2, a. 26, à propos de *Gn* 1, 2 ; *Ps* 138, 7 ; *Sg* 1, 5 ; *Is* 61, 1 : « Quatuor auctoritates habet de Spiritu sancto, quarum prima est de Spiritu omnia causante. Secunda, de Spiritu omnia continente et gubernante. Tertia, de Spiritu ordinante in bonis gratiae quae distribuit. Quarta et ultima est de Spiritu sua operatione perficiente mysterium incarnationis Filii ».

Digitized by Google

des créatures, il se sert surtout de la notion de *principe* qui souligne la place du Père. Cette place du Père comme principe et terme de l'économie trinitaire (création et salut) mérite d'être relevée : le Père est le principe (sans principe) des personnes aussi bien que des créatures, en tant qu'il est le principe du Fils créateur et de l'Esprit créateur ; il est aussi, en raison de cette même *auctoritas*[1], celui à qui le Fils et l'Esprit rapportent ce qu'il reçoivent par leur procession, et celui à qui les créatures sont ramenées par les missions du Fils et de l'Esprit[2].

L'interprétation de l'exégèse trinitaire d'Augustin sur *Rm* 11, 36[3] exige une double mise au point qui trouvera place ailleurs dans le commentaire d'Albert. La première concerne les prépositions en jeu (*ex, per, in*) et leur signification. Bien qu'appliquées ici à un énoncé dans lequel Dieu est signifié dans son rapport aux créatures, et relevant à ce titre de l'opération commune de la Trinité, il s'agit de prépositions transitives qui, considérées comme telles, sont aptes à désigner les personnes divines distinctement[4]. *Ex*, disant la *causa originis*, peut être attribuée au Père principe sans principe. A côté de cette première signification dans la ligne de la causalité efficiente, Albert ne renonce pas à intégrer à son interprétation la causalité matérielle signifiée par cette préposition : *ex* peut alors désigner l'identité d'essence dans le Père (origine) et dans le Fils (qui la reçoit de lui[5]). *Per*, exprimant la *causa media*, doit être rapportée au Fils qui procède du Père : le Père opère par le Fils. Quant à la préposition *in*, signifiant la *continentia*, elle est attribuée à l'Esprit, en raison de la bonté par laquelle toutes choses sont contenues et conservées[6].

1. I *Sent.* d. 12, a. 4, ad 1 : « Filius refert in Patrem quod in veritate suum est,,eo quod ab illo » ; cf. d. 1, a. 14, quaestiunc. 2 ; d. 13, a. 6, sol. : « Omnium eorum quae sunt in Filio Pater est auctor per generationem vel generando ». Pour cette *auctoritas* du Père, qui n'implique ni primauté ni priorité (le Père n'est ni *prior*, ni *primus*, ni *principium primarium*), cf. d. 12, a. 2-5 ; d. 20, a. 7 ; d. 29, a. 1-5.

2. L'apport d'Albert pour une théologie trinitaire de l'histoire du salut (révélation, missions divines, incarnation, vision) est brièvement relevé, avec des références à d'autres œuvres, par F. Courth, *Trinität in der Scholastik*, « Handbuch der Dogmengeschichte II, 1b », Freiburg i.B., Basel, Wien, 1985, p. 98-99 ; l'A. fait également valoir le fond néoplatonicien de cette pensée.

3. *Rm* 11, 36 : « Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia ». Sur la place importante de *Rm* 11, 36 chez Augustin, voir le tableau établi par O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité*, p. 479-485 : l'auteur dresse une liste comptant de très nombreuses citations, du *De quantitate animae* au *Contra Maximinum* ; dans plus de la moitié des cas, le verset de *Rm* 11, 36 fait l'objet d'une exégèse trinitaire. Cette exégèse n'était cependant pas nouvelle ; O. du Roy (*ibid.*) en signale plusieurs exemples antérieurs à Augustin.

4. I *Sent.* d. 2, a. 28. Il s'agit ici encore de l'interprétation d'un passage d'Augustin, cette fois au *De Trinitate* I, 6, 12 (*CCSL* 50, 41 ; cf. *PL* 42, 827 ; *BA* 15, 114-115) ; ce texte figure chez le Lombard parmi les témoignages du Nouveau Testament sur la Trinité (*Sententiae*, lib. I, dist. 2, c. 5 ; t. 1/2, p. 68).

5. I *Sent.* d. 2, a. 28 : « *Ex* enim praepositio notat causam originis, et ideo notatur attribui Patri qui est principium non de principio : notat etiam ly *ex* causam essentialem quae est materia quae una remanet in materiato, et sic transfertur ad identitatem essentiae in Patre qui est origo, et Filio qui est ab ipso significandam » ; cf. d. 25, a. 5 ; d. 36, a. 12 : la préposition *ex* signifie l'origine en général, qu'elle soit consubstantielle à l'effet ou non, tandis que *de* signifie l'origine comme consubstantielle.

6. I *Sent.* d. 2, a. 28 : « *Per* autem notat quasi causam mediam, et significat Filium qui est a Patre, et per ipsum Pater operatur. *In* autem notat continentiam, et attribuitur Spiritui sancto, cujus bonitate omnia continentur ».

Digitized by Google

Cette attribution des divers aspects de l'œuvre *ad extra* aux personnes divines exige une seconde mise au point : puisque la démarche relève des appropriations, sa valeur repose, quant au fond même du problème, sur le réalisme et la légitimité de ce procédé. L'appropriation est-elle le fait de notre seule intelligence, ou repose-t-elle sur un fondement réel en Dieu lui-même? La réponse d'Albert distingue un double aspect de l'appropriation : *secundum aptitudinem* et *secundum actum*. Du côté de l'aptitude, c'est-à-dire en tant que l'attribut approprié possède une affinité (*vicinior ratio*) avec la propriété de la personne, l'appropriation est fondée *ex parte rei* ; l'attribut est, à ce niveau, non pas précisément approprié mais appropriable [1]. Du côté de l'acte, en tant que l'attribut est effectivement approprié à une personne divine, l'appropriation est menée par les théologiens pour plusieurs motifs : éviter les erreurs, manifester la vérité et montrer davantage la distinction des personnes selon leurs propriétés. Ce troisième motif (*ut ostendatur magis ratio distinctionis in propriis* [2]) est le plus fondamental, toujours présupposé aux deux autres. Ces précisions mettent en valeur le fondement objectif, en Dieu même, de l'appropriation. L'enracinement biblique du procédé est également souligné : loin d'être arbitraire, la méthode est d'abord le fait de l'Écriture et de ses exégètes qualifiés (*viri periti in sacra Scriptura*). Le théologien pourra ainsi reprendre et organiser ces attributions [3]. De cette manière, les attributs de puissance, sagesse et bonté, qui rendent compte de l'activité créatrice de la Trinité, sont appropriés respectivement au Père, au Fils et au Saint-Esprit, en raison de leur affinité avec les propriétés des personnes [4]. C'est dans la même ligne de pensée que l'on pourra approprier la causalité efficiente au Père, la causalité exemplaire au Fils et la causalité finale au Saint-Esprit, en raison de l'affinité de ces sortes de causalité avec les attributs de puissance, de sagesse et de bonté [5]. La doctrine des appropriations fournit

1. I *Sent.* d. 34, a. 5 ; cf. d. 31, a. 2.

2. I *Sent.* d. 34, a. 5.

3. Cet aspect est bien présent chez le Lombard qui n'attribue pas la triade puissance-sagesse-bonté à Augustin ou même à Abélard, mais bien à l'Ecriture sainte (*Sententiae*, lib. I, dist. 34, c. 3 et 4 ; t. 1/2, p. 251-253).

4. I *Sent.* d. 34, a. 5 ; cf. a. 4 : ce ternaire est associé à celui de *natura, intellectus (verum), affectus (bonum)*, réunissant les éléments qui constituent le concept de parfaite béatitude ; ce raisonnement, évoquant la théorie des transcendantaux, fait écho à l'analyse de la nature spirituelle de Dieu développée plus haut pour établir le nombre et l'ordre des processions (d. 10, a. 12).

5. I *Sent.* d. 32, a. 7, ad 2-3 ; la causalité appropriée au Fils englobe ici l'aspect exemplaire et efficient, suivant la signification de la préposition *per* qui désigne une cause mue par une autre ; cette causalité est explicitée par Albert dans le sens de la *virtus* et de la sagesse exemplaire. La triple appropriation se trouve résumée en I *Sent.* d. 36, a. 10, ad 3 : « *Ex ipso* autem dicitur propter potentiam Patris, *per ipsum* propter sapientiam Filii, *in ipso* propter bonitatem Spiritus sancti ». Pour la formation de la théorie des appropriations, voir J. Châtillon, « *Unitas, aequalitas, concordia vel connexio.* Recherches sur les Origines de la Théorie Thomiste des Appropriations (*Sum. theol.*, I, q. 39, art. 7-8) », dans *St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies*, A. Maurer éd., vol. 1, Toronto, 1974, p. 337-379. J. Châtillon attribue à S. Thomas la justification d'« une nouvelle appropriation qui rapporte désormais la cause efficiente au Père, la cause formelle au Fils, et la cause finale au Saint-Esprit » (p. 376). Cette appropriation n'est pourtant pas nouvelle ; elle est présente déjà chez Alexandre de Halès (*Quaestiones disputatae antequam esset Frater*, q. 9, m. 2, n° 53, éd. Quaracchi, 1960, t. 1, p. 97). De plus, la distribution des espèces de causalité, sans faire précisément appel à la théorie des appropriations, appartient à un enseignement commun.

Digitized by Google

ainsi l'instrument théologique requis pour l'attribution distincte, à chaque personne, des attributs du Dieu créateur. Dans ce contexte, la causalité créatrice de la Trinité éclaire non seulement l'œuvre de création mais le mystère trinitaire lui-même : *ut ostendatur magis ratio distinctionis in propriis.*

B. *Le concept de procession :* processio, motus circularis, exitus *et* reditus

Il n'existe aucun moyen, à proprement parler, de *démontrer* les processions éternelles au moyen des ressemblances tirées de l'univers créé. La notion théologique de *procession* divine bénéficie pourtant de l'apport de certaines similitudes créées dans lesquelles nous pouvons trouver des éléments pour sa *ratio* en Dieu Trinité.

L'analogie du mouvement circulaire en Dieu

Albert retient deux similitudes qui contribuent à définir le concept de procession en Dieu : la procession de ce qui est causé par sa cause efficiente et la procession dans le mouvement processif [1].

Le mouvement processif est étudié en particulier chez les animaux. Il s'agit, suivant Aristote, du mouvement d'un lieu à un autre (par exemple la marche, le vol, etc.), principalement en vue de la nourriture et des *delectabilia*. Ce mouvement s'enracine dans la puissance appétitive : l'animal est mû par son appétit, selon un mouvement processif, vers le bien qui le meut. Dans le cas des actes proprement humains, ce mouvement est le fait de la volonté mue par l'intellect. Il n'est pas exactement un mouvement circulaire, mais un mouvement comparable à celui du cercle (*sicut motus circularis*), puisque le bien actuel est le principe (*movens*) du mouvement processif et la fin dans laquelle l'appétit trouve son repos [2] : le bien désiré, principe du mouvement processif (*tractus, expulsio, depulsus*), est aussi la fin de ce mouvement (*finis pulsus, attractio, retractio*), à la manière d'un mouvement circulaire qui retourne à son principe (*sicut in circulo, quasi regyrando* [3]). La similitude de la procession du causé a

Exposant le texte du premier chapitre de la *Genèse*, Thierry de Chartres écrivait déjà en toute clarté : « Pater est efficiens causa, Filius vero formalis, Spiritus sanctus finalis, quattuor vero elementa materialis » (*Tractatus de sex dierum operibus*, n° 3 ; N. Häring éd., « The creation and creator of the world according to Thierry of Chartres and Clarembaldus of Arras » *AHDLMA* 22 (1955) 137-216, ici p. 185).

1. I *Sent.* d. 11, a. 1, sol. : « Secundum aliquid, longe similitudine sumpta, sumitur ratio processionis a processione causati, et secundum aliud a processione motus processivi ». On retrouvera cette double similitude dans la *Somme de théologie* : le mouvement processif sera rapproché de la procession de l'Esprit-Saint (mouvement volontaire), tandis que la similitude de la procession de l'effet à partir de sa cause sera associée à la génération du Fils aussi bien qu'à la spiration de l'Esprit (I, tract. 7, q. 31, c. 4, ad 3). Rappelons que la procession en Dieu signifie bien évidemment la relation et non l'essence : « Procedere non est quid, sed ad aliquid » (I *Sent.* d. 12, a. 7, ad 2).

2. *Summa de creaturis*, p. II (*De homine*), q. 62, a. 1-3 ; *De anima*, lib. 3, tract. 4, c. 7-8 (ed. colon., t. 7/1, p. 236-238) ; Albert consacrera une étude particulière au mouvement processif dans son *Liber de principiis motus processivi* (ed. colon., t. 12, p. 47-75).

3. *De anima*, lib. 3, tract. 4, c. 8 (ed. colon. t. 7/1, p. 237) ; *Summa de creaturis*, pars II (*De homine*), q. 62, a. 3 ; cf. *Liber de motibus animalium*, lib. II, tract. 1, c. 1-3 (éd. Borgnet, t. 9, p. 283-289).

Digitized by Google

l'avantage de souligner clairement la distinction entre le principe et ce qui en procède ; la seconde permet de mieux manifester la fécondité et le dynamisme de la perfection de l'amour : « Celui qui aime sort d'une certaine manière vers la chose aimée, et celui qui est aimé y retourne d'une certaine manière en réciprocité d'amour, et l'amour lui-même est le *medium* qui en est issu [1] ». Cette similitude du mouvement processif ne pourra pas s'appliquer à la procession du Fils, mais seulement à celle du Saint-Esprit qui procède comme Amour. L'*emanatio* du Fils, en effet, ne comporte une ressemblance qu'avec l'*exitus causati de causa* [2]. Le thème de l'Esprit comme Amour mutuel du Père et du Fils, au moyen duquel Albert élabore sa compréhension de la procession de la troisième personne, se trouve de cette manière associé au thème de l'*egressus-regressus* qui suggère l'image d'un cercle processif et manifeste le retour au Père du « mouvement » d'amour intratrinitaire.

Le mouvement circulaire n'est pourtant pas retenu sans réserves dans l'explication des processions trinitaires. Si l'image du cercle (avec ses trois termes : sortie, processus, retour) convient à la procession des personnes, c'est en tant que la réciprocité d'amour du Père et du Fils implique d'une certaine manière le « retour » de l'amour au Père, à savoir l'union de la personne aimée avec celle qui l'aime, et en tant que la puissance de spirer l'Esprit est communiquée par le Père au Fils, se trouvant ainsi référée au Père en raison de son *auctoritas*. Cependant, puisque le Père et le Fils sont un seul principe du Saint-Esprit, on ne peut pas pleinement accepter la thèse du mouvement circulaire « a Patre in Filium » et « a Filio in Patrem ». Albert souligne en outre, comme pour toutes les analogies mises en œuvre dans notre intelligence du mystère trinitaire, l'insuffisance de cette similitude [3]. Un autre motif de la critique du thème du *motus circularis* (ou *circularis exitus, regyratio*) appliqué aux processions trinitaires provient des conditions créées qu'il implique, pouvant suggérer une déficience de puissance dans le Fils [4]. La puissance de spirer étant identique dans le Père et le Fils, c'est donc seulement au titre de l'*auctoritas spirandi* du Père que ce mouvement circulaire peut suggérer correctement un retour à la

1. I *Sent.* d. 11, a. 1, sol. : « Diligens enim quodammodo egreditur in rem dilectam, et dilectus in rediligendo quodammodo regreditur, et ipse amor est medium egrediens ab eis. Et quoad hoc est similitudo licet exigua ad motum processivum ».

2. I *Sent.* d. 13, a. 3, ad quaestiunc., où l'on peut remarquer l'enchaînement des expressions : « egressus causati a causa », « emanatio Spiritus sancti », « emanatio Filii », « exitus causati de causa ».

3. I *Sent.* d. 11, a. 1, ad 3 : « Modus processionis ex parte illa qua localis et indigens, est ex aliquo in aliud : sed non ab illo transsumitur similitudo, sed potius ut amor procedit ab aliquo quem unit cum eo quem diligit » ; ad 4 : « Unde cum Pater et Filius habeant se ad Spiritum Sanctum ut principium, non conceditur ista, Spiritus sanctus procedit a Patre in Filium, et minus ista conceditur e converso : et quoad hoc non habet similitudinem cum circulo in quo clauditur motus processionis : sed quoad hoc quod virtus spirandi et processiva Spiritus est a Patre in Filio per generationem : et refertur hoc ad Patrem : per denotationem enim auctoritatis in Patre, habet aliquam similitudinem cum circulo, licet remotam, sicut est in omnibus similibus terrenis quando ad divina referuntur ».

4. *Ibid.* arg. 9 : « In circulari motu unum est principium unde motus, sicut dextrum : aliud autem est unde regyratio, sed non unde motus, quia non est motus nisi a dextro. Ita videtur esse in ista processione ... » ; ad 9 : « Hoc sine dubio non convenit : quia licet Filius habeat a Patre quod procedit ab eo, tamen ipse est cum Patre unum principium Spiritus sancti, ita quod in Filio in nullo deficit vis spiralis » ; cf. arg. 10 et ad 10.

Digitized by Google

personne du Père. C'est ainsi qu'il faut comprendre la thèse du Trismégiste : « La monade engendre la monade et reflète l'ardeur sur soi [1] ».

Nous verrons plus loin que ce qui doit être écarté des processions intratrinitaires convient pourtant à la procession des effets créés. A proprement parler, le mouvement d'*exitus-reditus* ne s'accomplit donc pas au sein même de la Trinité, comme si le Père était la cause et le terme du retour de l'amour personnel à son principe (sinon par une sorte d'appropriation en raison de l'*auctoritas spirandi*), mais dans les créatures. L'amour commun aux trois personnes est la source de la diffusion divine dans toutes les créatures, et il est la source du mouvement de retour des créatures à Dieu : mouvement naturel pour les *naturalia*, grâce et gloire pour les hommes et les anges [2].

Exitus

Albert est ainsi familier du vocabulaire et du thème de l'*exitus* (*egressus*) pour désigner la procession des personnes divines. Le vocabulaire de la sortie apparaît déjà dans texte du Lombard, dans le contexte de la procession du Saint-Esprit, en référence à S. Augustin et à *Jn* 8, 42 (« *Ego ex Deo processi* vel *exivi, et veni in mundum* ») pour désigner la procession éternelle du Fils et celle de l'Esprit [3]. Quoique ce vocabulaire soit bien présent chez Albert, il s'en sert généralement assez peu dans le cours de ses propres développements ; nous le trouvons souvent davantage dans les arguments et les objections qui introduisent la discussion des articles, ainsi que dans les opinions attribuées à d'autres

1. *Ibid.*, arg. 5 : « Desiderium movet in rem, et acceptam reducit in seipsum, et sic circulus clauditur in desiderante : possumne dicere, quod ad similitudinem ipsius motus in divinis sumatur processio ? Videtur enim quod sic per Trismegistum qui dicit, quod monas gignit monadem, et in se reflectit ardorem » ; ad 5 : « Dicendum, quod Pater in se reflectit ardorem per recognitionem auctoritatis spirandi, ut dictum est ». Cette thèse du Trismégiste a été examinée plus haut, dans le contexte de la connaissance de la Trinité par les philosophes (d. 3, a. 18, arg. 4 et ad 4). Albert a formulé à son propos la règle générale : si le philosophe a vécu avant l'incarnation du Fils, il a parlé du Dieu créateur, à moins d'une connaissance de la Trinité par l'Ecriture ou par une révélation. Pour cette référence au Trismégiste, voir le *Liber XXIV philosophorum*, prop. 1 (éd. C. Bäumker, *Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte*, Festgabe zum 70. Geburtstag Georg Freiherrn von Hertling, Freiburg i.B., 1913, p. 17-40, cf. p. 31) ; Alain de Lille, *Theologicae Regulae*, *Reg.* III (*PL* 210, 624-625) ; Id., *Contra haereticos*, lib. III, c. 4 (*PL* 210, 405) ; cf. M. Schmaus, *Die trinitarische Gottesebenbildlichkeit*, p. 279 ; L. Sturlese, « Saints et magiciens : Albert le Grand en face d'Hermès Trismégiste », *Arch. Phil.* 43 (1980) 615-634, cf. 620-621.

2. I *Sent.* d. 11, a. 1, arg. 6 : « Pater Deus causa et principium est amoris et dilectionis, et est ultimum dilectum et amatum, et movet amore, et movetur ut amatus : ergo videtur, quod ipse seipsum in amore sicut sibiipsi adducat et in seipsum : ergo est ibi quasi processio circularis » ; ad 6 : « Dionysius [*De div. nom.*, c. 4] loquitur ibi de amore essentiali, qui movet se ad effusionem donorum in rationalem naturam, angelicam, et humanam, et etiam in omnia naturalia, et movet illa reordinanda in Deum : ut diligant vel naturali appetitu, vel rationali, vel per gratiam, vel gloriam ».

3. *Sententiae*, lib. I, dist. 13, c. 2 (t. 1/2, p. 122), en référence à Augustin : « Filius autem *processit* nascendo, *exiit* ut genitus » ; l'expression est appliquée également par Augustin au Saint-Esprit : « ... Cur non sit filius etiam spiritus sanctus cum et ipse a patre exeat sicut in euangelio legitur. Exit [*Procedit* dans l'éd. des *Sententiae*, *ibid.*] enim non quomodo natus, sed quomodo datus, et ideo non dicitur filius » (Augustin, *De Trinitate* V, XIV, 15 ; *CCSL* 50, 222 ; cf. *PL* 42, 920-921 ; *BA* 15, 458-459) ; cf. *Jn* 15, 26.

Digitized by Google

auteurs [1]. La notion d'*exitus*, tirée de la similitude de la procession de l'effet à partir de sa cause, constitue cependant un instrument de pensée tout à fait adapté à la formulation théologique des processions des personnes divines [2].

La notion d'*exitus* se trouve davantage appliquée à la production des effets créés. Les emplois du terme sont fréquents [3], tant pour la création attribuée à Dieu en son unité d'essence que pour l'œuvre créatrice des personnes ; dans ce dernier cas, l'*exitus* est souvent associé au thème de l'artisan ou artiste (*artifex*).

Reditus

Le thème du retour apparaît clairement dans le contexte des missions, parfois rattaché à celui de l'*exitus* des créatures ; on en trouve un très bel exemple dans l'art. 17 de la dist. 3 où les noms attribués aux personnes divines sont ordonnés selon ce schéma de sortie et de retour des créatures [4]. Le mouvement de retour convient donc pour manifester la structure des processions temporelles des personnes, non pas du côté des personnes elles-mêmes, mais du côté des effets créés. L'effet de la procession temporelle des personnes consiste proprement dans le retour de la créature raisonnable à Dieu [5] : dans le mouvement de procession des créatures, les processions divines sont manifestées par le don de la grâce sanctifiante qui opère le retour (*reductio* [6]) à la fin.

Parallèlement au schéma d'*exitus-reditus*, celui de *creatio-recreatio* apparaît également, notamment dans le contexte de l'image de la Trinité et dans celui des missions des personnes divines. Il permet de mettre en valeur aussi bien l'unité de l'œuvre divine (création, grâce et gloire) que la distinction entre l'ordre de la nature et celui des dons gratuits qui ramènent les créatures à leur créateur. Le Fils et l'Esprit créent avec le Père et, par leurs missions, opèrent avec lui la recréation [7]. La thématique du *flux*, comme on l'a vu à la division du texte de la quatrième distinction du premier Livre, donne lieu à des formulations semblables : toute créature « découle » de Dieu (*fluit ab ipso*), tout est contenu et gouverné par lui, et tout retourne enfin à lui (*retorquetur in ipsum* [8]).

1. Ainsi par exemple I *Sent.* d. 11, a. 1, arg. 1 : « Procedere dicit exitum alicujus ab aliquo » ; cf. arg. 10 ; a. 2, sol.

2. Voir I *Sent.* d. 13, a. 3, ad quaestiunc. ; d. 14, a. 8, ad 3 ; d. 18, 3 ; a. 9 ; d. 31, a. 9, sol.

3. Il est déjà question au *Prologue* de l'*exitus* des créatures *per creationem a prima causa* ; cf. notamment d. 3, a. 14, ad quaest. ; a. 17 ; d. 35, a. 3, ad 1 ; d. 36, a. 1.

4. Voir ci-dessus, ch. II.2,A.

5. I *Sent.* d. 14, a. 3, ad 3 : « Uterque [Filius et Spiritus Sanctus] mittitur ad rationalis creaturae reductionem et sanctificationem » ; cf. a. 1, ad 1 ; a. 4, ad object. On peut rappeler ici le thème du *progressus* de la créature raisonnable vers Dieu (I *Sent.* d. 1, a. 11) qui exige trois choses : un *progrediens* (l'homme), un chemin (les biens qu'on peut utiliser), et un terme à ce chemin : la réalité « fruible », c'est-à-dire Dieu.

6. I *Sent.* d. 14, a. 3, ad 3 ; d. 14, a. 4, ad object.

7. I *Sent.* d. 3, a. 17 ; a. 19 ; d. 17, a. 1, arg. 10 et ad 10 ; d. 18, a. 10, ad 2. Le schéma ternaire nature-grâce-gloire correspond à la structure fondamentale de l'histoire du salut : création, recréation, glorification ; ces trois éléments désignent proprement l'œuvre divine qui, comme telle, apparaît « miraculeuse », cf. *Summa de creaturis*, p. I (*De IV coaequaevis*), tract 1, q. 1, a. 8, arg. 3 ; cf. sol.

8. II *Sent.* d. 1, a. 12, sol. : « Et sic consistit universalitas in ipso, quasi in fonte et corde suo : quia tota fluit ab ipso, et continetur ab ipso, et regitur, et retorquetur in ipsum » ; le thème est également associé à la causalité universelle du bien (*ibid.*, ad 1).

Digitized by Google

Processio

Le vocabulaire de la *processio*, plus familier et commun, se révèle omniprésent dans le traité de la Trinité. C'est ce dernier, plutôt que celui de l'*exitus*, qui fournit l'instrument principal de la théologie trinitaire concernant la génération et la spiration. La tradition théologique retient plus particulièrement le nom de procession pour la troisième personne, mais il convient aussi pour désigner la génération du Fils, non pas à la manière d'un genre et d'une espèce – qui ne saurait trouver place en Dieu –, mais selon une raison commune de procession ou d'*exitus* du Fils et de l'Esprit [1].

Ce concept de procession, en référence au langage du Pseudo-Denys, désigne aussi la communication des perfections divines aux créatures, et en premier lieu celle de la bonté. La procession de la bonté se rapproche de la procession des personnes (plus particulièrement de l'Esprit) par la largesse et la surabondance d'amour qui est à son origine : « Il y a une certaine procession qui est une communication de soi, de laquelle parle Denys lorsqu'il dit que le bien procède en tout ce qui participe de la bonté : et cette procession s'effectue par largesse, et convient au mieux à la procession personnelle, qui ne montre aucune indigence mais la communication de la nature par mode d'amour [2] ». Lorsqu'elle s'exerce hors de l'unité de l'essence divine, la procession du bien s'effectue par la création (*bonum est diffusivum sui et esse per actum creationis* [3]) et par la procession temporelle du Saint-Esprit (*processio boni in effectibus gratiae gratam facientis rationalem naturam* [4]). La procession du Saint-Esprit apparaîtra dès lors comme la cause incréée du don de tout bien à la créature [5]. En ce sens, le rapport entre la Trinité et la création peut être formulé en termes d'antériorité et de causalité des processions des personnes à l'égard de la procession des créatures. De son côté, la procession temporelle des personnes établira un rapport spécial entre le juste et les propriétés personnelles du Fils et de l'Esprit.

Incarnation et circulation

Le thème de cercle et de la *circulatio* trouve une application remarquable au troisième Livre, dans la question du motif de l'incarnation du Fils. Face au

1. I *Sent.* d. 11, a. 2, sol.

2. I *Sent.* d. 11, a. 1, ad 2 : « Sed quaedam processio est communicationis sui, de qua dicit Dionysius, quod bonum procedit in omnia bonum participantia : et illa processio fit ex largitate, et illa maxime convenit processioni personarum, quae non ostendit indigentiam, sed communicationem naturae per modum amoris ». Pour Denys, voir ci-dessous, ch. IV.

3. I *Sent.* d. 14, a. 1, ad 3. L'adage est acquis dès Philippe le Chancelier, *Summa de bono*, q. 1 (éd. N. Wicki, t. 1, p. 6) qui renvoie au début du chapitre 4 des *Noms divins* : « Item, de verbis beati Dionysii in libro De divinis nominibus in principio tractatus de bono potest hec extrahi : 'Bonum est multiplicativum aut diffusivum esse' » ; cf. Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, lib. 2, tract. 8, c. 2, q. 9, a. 3 (éd. J. Ribaillier, t. 2/1, p. 221) ; Alexandre de Halès, *Glossa in I Sent.* d. 1, n° 36 (éd. Quaracchi, t. 1, p. 23). Outre la référence à *De div. nom.*, c. 4, § 1 (*Dionysiaca*, t. 1, p. 146-147 ; cf. *PG* 3, 694) indiquée par Philippe le Chancelier, J.G. Bougerol propose, comme autre source, *De div. nom.*, c. 4, § 14 [§ 13] (*Dionysiaca*, t. 1, p. 215 : l'extase de l'amour ; cf. *PG* 3, 711) ; voir J.G. Bougerol, « Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite », dans *Actes du Colloque Saint Bonaventure*, 9-12 septembre 1968, Orsay, « Etudes franciscaines, Suppl. 1968 », Paris, 1968, p. 33-123, cf. p. 81-82.

4. I *Sent.* d. 14, a. 1, ad 3.

5. I *Sent.* d. 18, a. 1.

Digitized by Google

mystère de l'incarnation, Albert ne recherche pas des raisons nécessaires. Il se contente d'établir que l'incarnation n'est pas impossible, puis il en manifeste la convenance (arguments de « congruence » [1]).

Le Fils de Dieu se serait-il incarné si l'homme n'avait pas péché ? Albert commence par préciser que, quelle que soit l'orientation de la réponse que l'on donne à cette question, la solution est incertaine. Cette incertitude de la raison humaine face au mystère de la volonté divine constitue ici son affirmation centrale [2]. Avec cette réserve, il choisit assez clairement la réponse qu'il juge plus proche de la « piété de la foi » (*pietas fidei*) : le Fils se serait incarné même en l'absence du péché [3]. Albert n'exclut pourtant pas que l'on puisse soutenir la thèse inverse, bien que celle-ci lui apparaisse moins pertinente [4]. A l'appui de sa position, il fait intervenir le thème de la « circularité » de l'univers (perfection de l'univers). Cet argument revêt un intérêt tout particulier pour la structure d'*exitus-reditus*.

> « La perfection de l'univers consiste dans la dimension circulaire, comme le montre le Philosophe. Or on ne peut rien ajouter au cercle ; c'est donc selon la plus grande perfection de la nature que le monde est parfait. Et puisque, de manière semblable, les œuvres de Dieu sont parfaites, il faut donc que la réalité dernière soit réunie à la première, de telle sorte que cela fasse un cercle. Or la réalité première c'est Dieu, et la réalité dernière c'est l'homme. Donc Dieu et l'homme doivent être unis. Et cela aurait lieu même en l'absence du péché de l'homme [5] ».

Le thème n'est pas étranger à Bonaventure, qui le formulera en des termes comparables dans son *Prooemium* sur les *Sentences*, bien qu'il refusera d'y voir une *ratio praecipua* de l'incarnation ; au jugement du franciscain, cette voie de réponse introduit Dieu à l'intérieur de l'ordre de l'univers et tend à imposer à Dieu une certaine nécessité [6]. Albert, de son côté, n'entend en aucun cas

1. III *Sent.* d. 20, a. 1, sol. ; Albert se montre très conscient des limites de la raison humaine en ce domaine : « Congruum et incongruum ex parte nostra sumuntur, et non ex parte judicii Dei, cui congruum est omne quod facit : quia etiam illud quod videtur incongruum ex contrario usu, si Deus faceret, congruissimum esset » (ad 2).

2. III *Sent.* d. 20, a. 4, sol. ; D. Goergen, « Albert the Great and Thomas Aquinas on the Motive of the Incarnation », *The Thomist* 44 (1980) 523-538, cf. 526-530.

3. III *Sent.* d. 20, a. 4, sol. ; cf. *Quaestio de conceptione Christi*, a. 4 (ed. colon., t. 25/2, p. 263).

4. *Ibid.* ; cf. ad object. 1 ; *Quaestio de conceptione Christi*, a. 4 (*éd. cit., ibid.*). Bonaventure invoquera également la « pietas fidei », mais en faveur de l'opinion contraire ; pour le franciscain, la réponse d'Albert relève du jugement de la raison plutôt que de la piété de la foi (Bonaventure, III *Sent.* d. 1, a. 2, q. 2, concl.).

5. Albert, III *Sent.* d. 20, a. 4, sed contra 5 : « Perfectio universi consistit in dimensione circulari, ut probat Philosophus : et quia circulo nihil est addibile : ergo maxima perfectione naturae mundus est perfectus : ergo cum similiter Dei perfecta sunt opera, ultimum debet concludi in primum ut fiat circulus : primum autem est Deus, et ultimum homo : ergo Deus et homo debent uniri : et hoc contingeret, etiamsi homo non peccaret ».

6. Dans la question du motif de l'incarnation, Bonaventure ne développe pas le thème du cercle de manière comparable à Albert ; il écrit pourtant, dans l'exposé de la thèse de l'incarnation du Fils même en l'absence du péché de l'homme : « Est etiam consummatio in comparatione ad perfectionem agentis in hoc, quod in incarnatione homo, qui est ultimus, coniungitur cum suo principio unione, qua sub Deo nulla est maior » (III *Sent.* d. 1, a. 2, q. 2, concl.).

Digitized by Google

soumettre l'action de Dieu à une telle nécessité. L'incarnation doit être tenue par la foi, sur la base de la révélation divine et non pas pour d'autres raisons [1]. Cela n'empêche pas que le théologien puisse manifester l'intelligibilité du mystère au moyen d'arguments de convenance. Le thème de l'union de l'*ultimum* au *primum* (perfection de l'ordre de l'univers) s'inscrit, du côté de Dieu, dans la considération de la perfection des œuvres de la Sagesse divine. *Sapientiae est ordinare* : la Sagesse « s'étend d'une fin jusqu'à l'autre » (*Sg* 8, 1) [2]. Dans la même ligne de pensée, Albert fait valoir le thème de la beauté de la créature spirituelle et celui de la diffusion du souverain bien, sans que ces arguments présentent une quelconque force de nécessité [3]. L'incarnation comporte une structure circulaire, puisque la dernière créature (l'homme, produit au dernier « jour » de la création, réunissant en lui le monde spirituel et matériel) est unie à son principe, c'est-à-dire à Dieu. Or la perfection de l'univers, précise Albert, consiste dans la « dimension circulaire » par laquelle l'*ultimum* est réuni au *primum*. L'incarnation accomplit ainsi la perfection de l'univers. Cet argument, répétons-le, est invoqué comme une raison de convenance ou de « congruence » dans une problématique hypothétique, et ne possède pas de force rigoureusement contraignante. Son intérêt, pour notre propos, réside dans l'affirmation de la relation entre l'incarnation et la perfection de l'univers, un univers régi par la Sagesse souveraine. Acceptant qu'on puisse soutenir ici l'opinion contraire à la sienne (opinion contraire qui lui semble pourtant moins judicieuse [4]), Albert en propose lui-même la critique :

> « Ce n'est pas cette raison de cercle qui est nécessaire à la perfection [de l'univers], mais plutôt le cercle de l'ordre [de l'univers], c'est-à-dire que ce qui est sorti de Dieu comme de son principe soit ordonné à lui comme à sa fin [5] ».

Cette réponse – que Thomas reprendra en des termes forts voisins [6] – doit être bien comprise. Elle ne conteste pas que l'incarnation du Fils ait réellement accompli, par l'assomption de la nature humaine (conjonction du « dernier » au « premier »), la perfection de l'homme et, dans l'homme, celle de l'univers. Albert distingue plutôt cette première perfection, accomplie gratuitement par la pure liberté de Dieu, d'une autre perfection nécessairement requise par l'*ordre* de l'univers et, ultimement, par la perfection des œuvres de la Sagesse divine. Nous sommes donc en présence d'une double perfection « circulaire » de

1. Albert, III *Sent* d. 1, a. 1, sol.

2. III *Sent*. d. 1, a. 1, arg. 3 : « Sapientiae est ordinare ... Similiter ordo est creaturae ad Creatorem : ergo necesse est hunc ordinem complere in ordinatis : non autem complebitur nisi primo conjuncto cum ultimo : ergo necesse est primum et ultimum conjungi, sicut habetur, Sapient. VIII, 1 : *Attingit a fine usque ad finem* ».

3. *Ibid.*, arg. 4 et 6 ; Albert énonce ici des « raisons » fondées sur les attributs divins de puissance, sagesse et bonté. Cf. sol. : « Convenientes sunt rationes quae adductae sunt ad probandum Deum esse unibilem cum humana natura, et non necessitatis erunt ».

4. III *Sent*. d. 20, a. 4, ad object. 1 : « Si autem velimus contrarium sustinere, quod tamen mihi non videtur : dicendum ... ».

5. *Ibid.*, ad object. 5 : « Talis ratio circuli non est necessaria ad perfectionem, sed potius circulus ordinis, scilicet ut ordinentur ad Deum tamquam ad finem, quae exiverunt ab ipso tamquam a principio ».

6. Thomas, III *Sent*. d. 1, q. 1, a. 3, ad 1 ; voir ci-dessous, ch. IX.5.

Digitized by Google

l'univers. L'une est « exigée » par l'ordre de la création : l'*ordinatio* des créatures au principe duquel elles sont issues (*circulus ordinis* : Dieu principe et fin) ; l'autre appartient à l'initiative gratuite de Dieu (*circulus* de l'incarnation). Or, dans l'accomplissement de l'histoire du salut, l'*ordinatio ad finem* et le retour au principe ne trouvent leur pleine lumière que dans le Fils incarné. Cette incarnation est le chemin voulu par Dieu pour notre rédemption. Malgré l'affirmation de l'incarnation du Fils en l'absence de péché, il n'y a pour Albert aucun doute : puisqu'il y a bien péché, et donc besoin de rédemption pour réintégrer la Patrie, le Fils, en s'incarnant, nous reconduit au Père en nous libérant de la servitude de nos fautes : le Fils s'est incarné pour nous libérer du péché [1]. L'œuvre de l'incarnation est ainsi, en toute rigueur des termes, l'œuvre de notre « réparation » et de notre rédemption [2]. Le mouvement circulaire de sortie-retour des créatures s'accomplit donc, dans l'histoire du salut, par l'incarnation du Fils qui opère notre libération et notre sanctification. Cette incarnation, réalisant dans la personne du Fils la perfection « circulaire » par l'union du « dernier » au « premier », constitue le centre de l'univers régi par la structure de sortie et de retour, dans un acte qui relève de la seule initiative gratuite de Dieu.

3. LA CAUSALITÉ DES PROCESSIONS DIVINES

Le thème de la causalité des processions divines à l'égard de la procession de la créature, qui recevra une expression exceptionnelle dans le commentaire de Thomas, trouve place, chez Albert, dans l'étude du rapport entre les actes notionnels et la création, et plus précisément dans l'examen du rapport entre la puissance d'engendrer et la puissance de créer, ainsi que dans l'analyse de la signification du terme « principe ». Cet enseignement reçoit également d'importantes précisions dans l'étude des rapports que le Fils et le Saint-Esprit entretiennent avec la créature.

A. *Les actes notionnels et la création :* potentia *et* principium

L'élaboration théologique des processions trinitaires, puis la réflexion concernant les rapports entre les personnes divines et les créatures, ont mis en évidence un concept fondamental, celui de *principe*. Son étude trouve place à la dist. 29, à la charnière des propriétés des personnes et des noms essentiels désignant une relation aux créatures.

Cette étude du nom de principe comporte trois parties dont la première intéresse spécialement la question de la Trinité créatrice, puisqu'elle examine l'usage analogique de ce nom, apte à signifier le rapport d'une personne envers

1. Albert, III *Sent.* d. 20, a. 2 et 3 ; *De incarnatione*, tract. 1 (ed. colon., t. 26, p. 171). La nativité du Christ dans le temps, par ailleurs, se réfère à la génération éternelle qu'elle « imite », ayant lieu sans le péché (*ibid.*, q. 4, a. 1, ad 1 ; ed. colon., t. 26, p. 191).

2. III *Sent.* d. 1, *div. text.*

Digitized by Google

une autre personne aussi bien que le rapport des personnes envers la créature. Il s'agit d'abord d'en distinguer la signification notionnelle ou personnelle et la signification essentielle, en précisant le rapport entre les actes notionnels et la création (art. 1-3). La création n'est pas étudiée ici dans toutes ses dimensions, mais en tant qu'elle est la « première œuvre » et le paradigme de toute opération *ad extra*, production par Dieu de quelque chose qui n'est pas lui-même, à la différence des processions intratrinitaires. Dans un second temps, Albert examine le nom de principe selon que le Père et le Fils sont le principe du Saint-Esprit (art. 4-6). Cette question fait également intervenir la comparaison avec la création, puisqu'il s'agit de concevoir la manière selon laquelle plusieurs personnes sont ensemble un seul principe. La troisième partie concerne le nom de principe dans la doctrine des notions trinitaires (art. 7-9 [1]).

L'étude du nom de principe est précédée, suivant l'ordre des *Sentences*, par la question du rapport entre la puissance d'engendrer et la puissance de créer. Le problème est comparable, quant au fond, à celui du rapport entre *principe* au sens notionnel et *principe* au sens essentiel. La réponse d'Albert au deuxième problème renvoie précisément aux éléments mis en place dans l'étude du premier [2]. La question de la puissance d'engendrer et de créer est introduite par le Lombard dans l'étude de la génération, à la dist. 7. Il s'agit principalement, dans la perspective des *Sentences*, de définir le rapport entre le pouvoir et le vouloir divin, et d'exclure tout défaut de puissance dans le Fils qui n'engendre pas à son tour un autre fils ; cette problématique aux traits augustiniens [3] considère la génération sous la raison de puissance. Dépassant en maints articles cette première problématique, Albert y trouve l'occasion de préciser la manière selon laquelle les actes notionnels se rapportent à l'essence et aux personnes. Il faut en effet qu'un acte soit référé à une puissance. Lorsqu'il s'agit d'une puissance produisant tout l'être d'une chose, il faut que cette puissance s'enracine dans la nature même de celui qui produit [4]. Signalons d'emblée que les principaux éléments dégagés dans l'étude de la puissance d'engendrer s'appliqueront également, *mutatis mutandis*, à la puissance de spirer. Conformément au mode des processions, la puissance d'engendrer s'enracine dans la nature en tant que nature, tandis que la puissance de spirer s'enracine dans la nature en tant que volonté [5].

1. I *Sent.* d. 29, *div. text.*

2. *Ibid.*, a. 2, sol : « Ad hoc facile est solvere : quia similis quaestio supra habita est de potentia generandi et de potentia creandi ».

3. *Sententiae*, lib. I, dist. 7, c. 1 (t. 1/2, p. 92) : « Sed vehementer nos movet quod ait Augustinus in [I] libro *Contra Maximinum*, qui asserebat Patrem potentiorem Filio, eo quod Filium genuit Deum creatorem, Filius autem non ; dicebatque Patrem potuisse gignere, non Filium, et ideo potentiorem esse Filio » ; Augustin, *Contra Maximinum* II, c. 12 (*PL* 42, 768). Cette référence à la polémique d'Augustin contre l'évêque arien Maximinus est constante pour le problème de la puissance notionnelle en Dieu ; nous la retrouverons également chez Thomas, qui l'indique à de nombreuses reprises ; voir ci-dessous, ch. XVI,2,A.

4. I *Sent.* d. 11, a. 5, sed contra ; d. 7, a. 2, ad 4 : « Illae [potentiae] quae sunt ad totum esse producendum, necesse est quod radicentur in ipsa rei natura aliquo modo, sicut est potentia generandi, secundum quod diffinit Boetius naturam, quod natura est vis inserta rebus ex similibus similia procreans ».

5. I *Sent.* d. 11, a. 4 et 5.

Digitized by Google

La solution d'Albert tient pour l'essentiel à considérer la puissance notionnelle comme une réalité intermédiaire, dans l'ordre de notre saisie du mystère de Dieu, entre ce qui relève purement de l'essence et ce qui appartient au strict domaine de la personne : « Potentia generandi secundum rationem intelligendi medium est inter pure essentiale, et pure personale [1] ». En tant qu'elle est une puissance, la puissance d'engendrer relève de la nature ; mais si l'on considère l'acte, elle relève de la personne et du domaine des notions trinitaires. Seule la *ratio intelligendi* est ici en jeu puisque, quant à la réalité divine elle-même, la puissance ne précède pas l'acte et n'introduit aucune composition en Dieu. Albert souligne que le fait de penser l'enracinement de l'acte notionnel dans une puissance appartient seulement au mode de notre connaissance. Car, en toute rigueur des termes, il n'y a pas de principe de communication ou de communicabilité en Dieu sinon la nature ou l'essence divine : l'essence divine est elle-même sa propre *communitas* [2]. La solution d'Albert s'appuie également sur la distinction entre la volonté et la puissance. La volonté est le principe immédiat des œuvres telles que la création, tandis qu'elle n'intervient que de manière concomitante dans l'acte de génération. La puissance, de son côté, doit être saisie comme le principe de l'acte de génération. Il faut bien sûr, dans ce cas, écarter de la puissance tout ce qui implique une imperfection [3].

La réponse au problème consiste dès lors à préciser la place intermédiaire de la puissance d'engendrer dans l'ensemble des concepts en jeu, puisque la puissance comme telle est essentielle, tandis que la génération relève de l'ordre notionnel et personnel. Selon que la nature divine est saisie avec l'acte notionnel, la puissance d'engendrer pourra être attribuée au Père en propre, bien que toute puissance s'enracine dans la nature. La puissance d'engendrer désigne ainsi *quelque chose* en Dieu (l'essence, *quid*) en tant qu'elle est puissance, et elle signifie la propriété personnelle (*ad aliquid*) en tant qu'elle est puissance *d'engendrer* [4]. Ce double point de vue peut être dépassé si l'on considère que, s'enracinant dans la nature divine *possédée par le Père*, la puissance d'engendrer s'enracine plus précisément dans la nature divine *en tant qu'elle est identique au Père* : « In divinis secundum modum intelligendi quem habere possumus, potentia generandi radicatur in natura secundum quod est persona [5] ». De son côté, la puissance de créer relève de la toute-puissance divine commune aux trois personnes : « Omnipotentia Dei attenditur respectu eorum quae extra sunt, et consequuntur posse commune Patris et Filii et Spiritus Sancti [6] ». Le terme *omnipotentia* se trouve ainsi réservé aux actes dont l'essence divine est le

1. I *Sent.* d. 7, a. 2, sol. ; la réponse est identique pour la puissance de spirer (d. 11, a. 4 et 5) ; cf. A.M. Pompei, *La dottrina trinitaria*, p. 111-119. Cette solution reprend l'opinion de Guillaume d'Auxerre (*Summa aurea*, lib. I, tract. 8, c. 3 et 4 ; éd. J. Ribaillier, t. 1, p. 130-133).

2. I *Sent.* d. 19, a. 14, ad 1.

3. Albert parle dès lors de puissance *superactive* : « potentia superactiva Patris ad totum Filium in eadem essentia coaeternum et simplicem producendum » (I *Sent.* d. 7, a. 1, ad 3) ; la place de la volonté dans la génération du Fils a été précisée à la dist. 6, a. 1-3.

4. I *Sent.* d. 7, a. 2.

5. *Ibid.*, ad 4 ; cf. sol.

6. *Ibid.*, a. 3, sol.

Digitized by Google

principe suffisant [1]. Albert distingue dès lors une double raison de principe : principe du faire (*ratio principii ad facere*), qui se ramène à la *ratio potentiae* commune aux trois personnes divines, et principe de la distinction personnelle (*ratio principii non ad facere, sed ad distinguere et distingui*). Dans ce dernier cas, c'est en tant qu'elle regarde l'essence (en non la propriété personnelle) que la raison de principe vérifie celle de puissance ; sous cet aspect, elle demeure commune aux trois personnes [2].

Ces éléments étant mis en place, Albert peut aisément résoudre la question du rapport entre la puissance d'engendrer et la puissance de créer. L'essentiel de sa réponse repose sur la distinction suivante : 1) la raison commune de puissance abstraite des actes notionnels et de l'acte de création ; 2) la raison de puissance lorsque l'on joint à cet aspect essentiel la considération des actes en ce qu'ils ont de propre [3]. C'est précisément ce double point de vue qu'Albert reprendra dans la question du rapport entre *principium* au sens notionnel et essentiel [4]. La puissance intervenant dans la génération et dans la création n'est ni univoque, ni équivoque, mais bien analogue. Dans le premier cas (raison commune), la puissance est saisie en tant qu'elle s'enracine dans l'essence des trois personnes, et elle désigne alors le principe radical de la génération, de la spiration, de la création et de tout acte divin ; en ce sens, la puissance signifie l'essence, la substance divine comme principe des actes, sans que soient prises en compte les relations personnelles [5]. De ce point de vue, on peut accepter que la totalité signifiée par le terme *omnipotentia* comprenne également les actes notionnels, bien que ces derniers ne soient pas considérés en tant qu'actes *notionnels*, mais en tant qu'*actes* vérifiant la raison commune de puissance, le concept d'acte étant pris ici au sens large pour toute perfection divine signifiée de manière active [6]. Dans le second cas, la puissance n'est plus considérée seulement par rapport à l'essence mais en fonction des actes déterminés, qui doivent être distingués : s'il s'agit de la création, la puissance convient aux trois personnes ; s'il s'agit de la génération, elle ne convient qu'au seul Père. La solution de cette question repose donc sur la précision de la raison commune de puissance, en distinguant dans l'acte notionnel ce qui implique un rapport personnel (*ad aliquid*) et ce qui concerne l'essence commune (*aliquid*).

1. La détermination de la toute-puissance divine est constamment rattachée à celle de l'essence, qu'il s'agisse de Dieu en lui-même ou du rapport aux créatures, cf. F.J. Kovach, « The Infinity of the Divine Essence and Power in the Works of St. Albert the Great », *MM* 14 (1981) 24-40.

2. *Ibid.*, ad object. 2 : « Ex parte autem illa quae se tenet cum essentia, habet rationem potentiae, et sic est communis tribus personis » ; cf. ad object. 1.

3. *Ibid.*, a. 4.

4. I *Sent.* d. 29, a. 2, sol. ; cf. d. 20, a. 2.

5. I *Sent.* d. 7, a. 4, ad 1 : « Secundum quod potentia abstrahit et a generare et a creare, non dicit ad aliquid, quin imo dicit aliquid quod est substantiae » ; cf. sol.

6. Ce concept d'*actus* est omniprésent dans le premier Livre : actes immanents, actes notionnels, acte de création. Pour la pluralité des sens du mot « actus » dans la langue d'Albert, voir L.-B. Geiger, « La vie, acte essentiel de l'âme. L'*esse* acte de l'essence d'après Albert le Grand », dans *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale*, Troisième série, « Publications de l'Institut d'études médiévales, 17 », Montréal, Paris, 1962, p. 49-116, cf. p. 108-110. Avec les *sancti*, Albert accepte également l'usage des termes « operatio » et « actio » pour désigner les processions divines, cf. *Super Dion. de div. nom.*, c. 2, n° 38 (ici ad 1).

Digitized by Google

La dernière difficulté concernant ces diverses raisons de puissance réside dans l'ordre qu'il convient d'établir entre la puissance d'engendrer, de spirer et de créer. L'argument *sed contra* du bref article qui examine ce problème, à la dist. 20, fait intervenir la causalité des processions des personnes divines à l'égard de la procession des créatures : puisque la procession du Verbe et celle de l'Esprit sont la cause de la procession des créatures, la puissance d'engendrer et de spirer doit être antérieure à la puissance de créer. Nous trouvons ici une première formulation de la thèse que Thomas placera au cœur de son commentaire sur le premier Livre des *Sentences* :

> « Anselme dit que la procession des personnes est la cause de la procession des créatures, ainsi qu'il apparaît également dans ce verset : *Il a dit, et ils ont été faits : il a commandé, et ils ont été créés*, etc. [*Ps* 32, 9 et 148, 5] ; et dans celui-ci : *Par le Verbe du Seigneur les cieux ont été affermis* (*Ps* 32, 6). Et Augustin l'explique ainsi : *Il a engendré le Verbe en qui était que cela fût fait*. Donc, puisque la cause est antérieure à l'effet causé, il apparaît que la puissance par laquelle procèdent les personnes est antérieure à la puissance de créer et d'opérer. Le même [enseignement] se tire de *Jn* 1, 3 : *Toutes choses ont été faites par lui*. Il est donc nécessaire de présupposer à toutes choses le Verbe et la puissance de la procession du Verbe [1]. »

On remarquera les passages bibliques avancés à l'appui de cette thèse, ainsi que la référence à l'exégèse d'Augustin, qui font écho à la présentation de la matière du deuxième Livre au *Prologue* général d'Albert sur les *Sentences* : la génération du Fils est la cause de l'*exitus* des créatures. La référence à l'exégèse trinitaire d'Augustin dans le *De Genesi ad litteram* [2] apparaît fréquemment sous la plume d'Albert pour expliquer le rapport entre le Verbe et la création : le Père engendre le Verbe en qui les créatures ont leur raison et leur cause. Albert, de manière comparable, l'invoque également en d'autres contextes pour manifester le rapport du *dicere* divin envers les créatures [3]. Quant à l'explicitation de la relation entre les processions trinitaires et la procession des créatures en termes de causalité, elle se trouve référée à S. Anselme, souvent associé à S. Augustin sur ce point [4]. Plutôt qu'une citation littérale d'Anselme, il faut très probablement voir dans cette référence l'indication d'une thèse dégagée de son

1. I *Sent.* d. 20, a. 3, sed contra : « Anselmus dicit, quod processio personarum est causa processionis creaturarum : sicut etiam patet in illo versu : *Ipse dixit, et facta sunt : ipse mandavit, et creata sunt* (*Ps* 32, 9 ; *Ps* 148, 5) : et illo, *Verbo Domini coeli firmati sunt*, etc. (*Ps* 32, 6). Quod exponens Augustinus, dicit : Verbum genuit in quo erat ut fieret : cum ergo causa sit ante causatum, videtur quod potentia qua procedunt personae, sit ante potentiam creandi et operandi. Idem accipitur, Joan. 1, 3 : *Omnia per ipsum facta sunt* : ergo necesse est Verbum et potentiam processionis Verbi omnibus praesupponere ». La réponse d'Albert, avec les précisions indiquées, accepte cette thèse.

2. Augustin, *De Genesi ad litteram*, lib. II, VI (*CSEL* 28/1, 39-42 ; cf. *PL* 34, 267-268 ; *BA* 48, 162-167) ; cf. aussi *De Gen. ad litt.*, lib. I, II, 4 – I, III, 8 (*CSEL* 28/1, 5-7 ; cf. *PL* 34, 248 ; *BA* 48, 86-91) ; lib. III, XX, 31-32 (*CSEL* 28/1, 86-87 ; cf. *PL* 34, 292-293 ; *BA* 48, 260-265). Voir ci-dessus l'étude du *Prologue* de saint Albert.

3. Voir notamment I *Sent.* d. 27, a. 6, sol.

4. Voir I *Sent.* d. 27, a. 6, sed contra 1 (Augustin) et 2 (Anselme) ; d. 28, a. 10, quaest. 1, arg. 3 (Anselme) et arg. 4 (Augustin) ; d. 36, a. 11, sed contra 2 : « Augustinus et Anselmus dicunt, quod suo verbo omnia dicit quae facit ... » ; cf. encore, pour Augustin, d. 42, a. 1, ad 3.

Digitized by Google

enseignement dans le *Monologion* et le *De processione Spiritus sancti* [1]. La formule fait également écho à la thèse rencontrée dans le *De resurrectione* d'Albert : *principiatio personarum praecedit principiationem creaturarum ut causa* [2].

Nous examinerons plus loin, dans l'étude du nom de *principe*, les lieux parallèles qui, formulant cette même thèse, permettent d'en préciser la signification. Notons qu'ici, dans le contexte de la puissance d'engendrer et de créer, Albert accepte cette antériorité *secundum rationem intelligendi* de la puissance notionnelle à l'égard de la puissance de créer, telle que l'énonce l'argument *sed contra*, en tant que la puissance est déterminée par tel acte. L'ordre des concepts distingués suit alors l'ordre des processions intratrinitaires, en tenant compte de la causalité créatrice de Dieu : puissance d'engendrer, puissance de spirer, puissance de créer. En fonction des actes distincts, leur enracinement dans l'essence peut être précisé (toujours selon l'ordre de nos concepts) au moyen du

1. Une étude au moyen du vocabulaire ne nous a pas permis de trouver dans l'œuvre d'Anselme, en ces termes, l'affirmation qui lui est attribuée par Albert ; cf. *A Concordance to the Works of St. Anselm*, G.R. Evans éd., 4 vol., New York, 1984. Thomas, qui formule cette thèse à plusieurs reprises dans son commentaire sur les *Sentences*, ne l'attribue nulle part à Anselme. Quant à Bonaventure, la lecture ne son commentaire sur le premier Livre des *Sentences* ne nous a pas permis d'y trouver la même affirmation. L'édition de la *Summa theologiae* par D. Siedler indique en note, pour cette thèse attribuée à S. Anselme (lib. I, tract. 3, q. 13, c. 3 ; ed. colon., t. 34/1, p. 43), une référence au *De processione Spiritus sancti*, c. 9 (éd. Schmitt, t. 2, p. 203, v. 4-6 ; *PL* 158, 309B = c. 16) : Anselme, pour établir que la procession de l'Esprit a lieu non seulement *per Verbum* mais aussi *a Verbo (a Filio)*, examine la comparaison entre la procession de l'Esprit et celle des créatures qui sont produites non seulement *per Verbum* mais aussi bien *a Filio (a Verbo)* ; il n'est cependant pas question, ici, d'un rapport de causalité entre la procession des personnes et celle des créatures : « Dicamus igitur quia spiritus sanctus, cum procedit a patre per filium, procedit et a filio similiter, sicut quae facta sunt a patre per verbum, facta sunt similiter ab ipso verbo ». Ce passage mérite une attention particulière puisque, dans la suite, Anselme discute la valeur de l'image de la source, du fleuve et du lac, en distinguant la procession des personnes *in fonte* et la production des créatures *extra fontem*. Le *De processione Spiritus Sancti* est par ailleurs très clair sur l'unité des trois personnes comme *principium* de la créature (c. 10 [*PL* = c.18]), et c'est encore dans cette œuvre qu'Anselme formule la règle de l'unité des trois personnes dans leur opération « ubi non obviat relationis oppositio » (c. 1 [*PL* = c.2]) : l'axiome connaîtra une fortune remarquable. On peut également prendre en considération le *Monologion*, c. 9-10 ; 29ss. : Anselme y établit d'abord au moyen de « raisons nécessaires » l'existence d'une parole divine créatrice (*locutio, verbum* ; *forma* ; *ratio*), puis il identifie cette parole créatrice au Verbe (le Fils) par lequel Dieu se dit lui-même et dit toute créature, avant de montrer que l'Esprit procède du Père et de son Verbe ; cf. *Monol.*, c. 10 : « Illa autem rerum forma, quae in eius ratione res creandas praecedebat : quid aliud est quam rerum quaedam in ipsa ratione locutio, veluti cum faber facturus aliquod suae artis opus prius illud intra se dicit mentis conceptione ? ... Non immerito videri potest apud summam substantiam, talem rerum locutionem et fuisse antequam essent ut per eam fierent, et esse cum facta sunt ut per eam sciantur » (éd. Schmitt, t. 1, p. 24-25 ; cf. *PL* 158, 158-159) ; on peut remarquer ici que l'expression « locutionem et fuisse antequam essent ut per eam fierent » est très proche de la citation d'Augustin donnée par Albert ; c. 33 : « Nam hoc quoque verbum quo se ipsum dicit, necesse est idipsum esse quod ipse est, sicut constat de verbo illo, quo dicit ea quae a se facta sunt. ... Uno igitur eodemque verbo dicit seipsum et quaecumque facit » (éd. Schmitt, t. 1, p. 51-53 ; cf. *PL* 158, 187-188). Pour cette section du *Monologion* concernant le Verbe, voir R. Perino, *La dottrina trinitaria di S. Anselmo nel quadro del suo metodo teologico e del suo concetto di Dio*, « Studia anselmiana, 29 », Roma, 1952, p. 82-103.

2. *De resurrectione*, tract. 4, q. 3, a. 7, ad 2 (ed. colon., t. 26, p. 350).

Digitized by Google

binôme nature-volonté mis en œuvre dans la théorie générale des processions : la puissance d'engendrer s'enracine dans la nature comme nature, tandis que la puissance de spirer s'enracine dans la nature comme volonté. La volonté dont il question ici est la volonté qui communique tout l'être « communicable », distincte de la volonté comme cause des effets créés [1]. Toutefois, en tant qu'elles ont l'essence divine comme racine, la puissance notionnelle et la puissance de créer sont une même puissance qui existe *una et eadem* dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, sans qu'il soit alors question de priorité ou d'antériorité [2]. La solution repose ainsi sur la distinction, établie plus haut, entre la puissance jointe à l'acte et la puissance comme puissance. L'élément nouveau qu'apporte cette question est celui du rapport de causalité des actes notionnels (processions des personnes) à l'égard de la procession des créatures, qui fonde l'antériorité *secundum rationem* de la puissance notionnelle à l'égard de la puissance créatrice lorsque les actes sont pris en compte.

Cette solution permet par ailleurs de fournir la critique adéquate à l'essentialisme de S. Anselme qui attribuait la génération à l'essence divine : dire que l'essence engendre, c'est limiter la compréhension de l'acte notionnel à ce qui est sa racine dans le Père : la nature divine. Pour être complet, il faut ajouter à cette considération celle de l'acte et donc de la propriété personnelle du Père [3]. A ce plan ultime de la réflexion concernant l'ordre de nos concepts dans la saisie du mystère trinitaire, se pose la question du rapport entre la propriété personnelle et l'acte notionnel : le Père est-il Père parce qu'il engendre, ou faut-il dire à l'inverse que le Père engendre parce qu'il est Père ? Le personnalisme de S. Albert en théologie trinitaire le conduit à tenir la seconde formule : *quia Pater, generat.* C'est parce qu'il est Père que le Père engendre [4]. Dans les créatures, les relations apparaissent comme la conséquence d'une action (passion), tandis qu'en Dieu la relation, en tant que propriété personnelle, constitue la personne. La personne du Père doit dès lors être perçue antérieurement à l'acte de génération, car la personne est le sujet des actes. Il faut, sur ce point, distinguer deux aspects de la relation en Dieu : la relation comme *propriété personnelle* d'une part, en tant qu'elle convient à une seule personne (et la constitue), et d'autre part la raison de relation *ad alterum* [5]. Ainsi, par exemple, la spiration commune (active) désigne bien une relation, mais, puisqu'elle ne convient pas à une seule

1. I *Sent.* d. 11, a. 5, in fine (*nota*).

2. I *Sent.* d. 20, a. 3, sol. : « Potentia consideratur dupliciter, scilicet secundum radicem in qua est : et sic una et eadem potentia generandi, spirandi, et creandi : sed ad aliud est in Patre, et ad aliud in Filio est et Spiritu sancto potentia generandi et spirandi, sicut dictum est supra [dist. 7] : una autem et eadem in tribus personis ».

3. I *Sent.* d. 27, a. 2, quaest. 2 ; Anselme souligne à l'extrême l'aspect essentiel de la procession des personnes, cf. A. Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, « Bibliothèque thomiste, 32 », Paris, 1956, p. 55-59 ; cf. par exemple *Monologion*, c. 63-64 ; *De processione Spiritus sancti*, c. 9 : « Nec spiritus sanctus procedat de patre nisi de deitate » (éd. Schmitt, p. 202 ; cf. *PL* 158, 308 [= c. 15]).

4. I *Sent.* d. 27, a. 2.

5. I *Sent.* d. 8, a. 34 ; d. 26, a. 9. Cette distinction n'est pas nouvelle ; on la trouve chez Alexandre de Halès déjà (*Summa*, lib. I, pars 2, inq. 2, tract. 2, sect. 1, quaest. 2, membrum 1, c. 3 ; éd. Quaracchi, t. 1, n° 407, p. 600) : la paternité, en tant que propriété, précède la génération *secundum rationem intelligentiae*, tandis qu'elle est postérieure à la génération si on l'entend au sens de la relation. Albert et Thomas se rangent à cette opinion.

Digitized by Google

personne, elle n'est pas une propriété personnelle et ne constitue aucune personne. C'est à la relation comme propriété personnelle (*proprietas personalis*, distincte des *proprietates personae* [1]) qu'il revient de constituer les personnes, et c'est encore par elle que nous nommons les personnes. Dire que le Père est Père parce qu'il engendre reviendrait à prendre en compte la relation comme relation seulement, et non pas en tant qu'elle est réellement la propriété constituant la personne [2]. Thomas, à la différence de Bonaventure notamment, prendra position dans la ligne tenue par Albert [3]. Notre esprit perçoit la personne du Père avant la génération, du fait que la relation comme propriété personnelle constitue la personne, ainsi que Thomas l'enseignera des *Sentences* à la *Somme* [4].

On ne peut donc pas en conclure, comme P. Vanier a cru pouvoir le faire jadis, que pour Albert la personne du Père ne tient pas sa subsistance de la relation (la relation advenant à la personne constituée par la possession personnelle de l'essence), et attribuer cet enseignement à un néoplatonisme dionysien dont Thomas se serait peu à peu débarrassé [5]. Cette interprétation ne tient pas compte de l'affirmation centrale d'Albert : en Dieu, les relations (paternité, filiation, procession) sont aussi des propriétés qui constituent les personnes. C'est donc l'inverse qui doit être affirmé : l'essentiel des thèses les plus « achevées » de la théologie trinitaire de Thomas en ce domaine sont bien présentes chez Albert, déjà, de manière tout à fait claire, dans son commentaire sur les *Sentences* [6]. Il en va de même pour les passages qui étudient le rapport entre la puissance d'engendrer et celle de créer, dans lesquels P. Vanier croyait pouvoir discerner un archaïsme dionysien (diffusion du bien, communication de la nature) lorsque les deux puissances sont identifiées selon l'enracinement dans l'essence, suggérant alors une sorte de continuité entre les processions trinitaires et la création, tandis que la perspective achevée de Thomas interviendrait lorsque ces deux puissances sont fermement distinguées [7]. Cette interprétation, on le verra, ne fait pas entièrement droit aux textes de Thomas [8]. On doit observer en outre que les distinctions et les diverses considérations dégagées par Thomas sont très

1. I *Sent.* d. 26, a. 9-11 : les *proprietates personales* sont celles qui constituent les personnes et par lesquelles les personnes sont nommées : paternité, filiation, procession ou spiration passive ; l'innascibilité est une *proprietas personae*, mais, précisément, ne constitue pas la personne du Père.

2. I *Sent.* d. 27, a. 2. Albert apparaît à cet égard comme le précurseur des intuitions majeures de la théologie trinitaire de Thomas concernant la doctrine de la relation ; voir A. Stohr, « Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre in der Theologie des 13. Jahrhunderts », *Theologische Quartalschrift* 106 (1925) 113-135, cf. p. 119 ; M. Schmaus, *Der Liber propugnatorius*, p. 394-401.

3. Thomas, I *Sent.* d. 27, q. 1, a. 2 ; voir aussi Bonaventure, I *Sent.* d. 27, p. 1, a. un., q. 2 (Bonaventure y résume la position d'Albert et lui préfère l'opinion inverse).

4. Thomas, *ibid.* ; *Sum theol.*, Ia, q. 40, a. 4.

5. P. Vanier, *Théologie trinitaire chez saint Thomas d'Aquin*. Evolution du concept d'action notionnelle, « Publications de l'Institut d'études médiévales, 13 », Montréal, Paris, 1953, p. 37-38 ; cf. p. 84-87 ; 112-125 ; l'A. en tirait argument en faveur d'une seconde rédaction du commentaire de Thomas sur les *Sentences*, afin d'expliquer la présence des thèses les plus achevées de sa théologie trinitaire dans cette œuvre.

6. Le commentaire sur les *Noms divins* reprendra les points principaux de cette doctrine ; voir ci-dessous, ch. IV,2.

7. P. Vanier, *op. cit.*, p. 109 ; 121.

8. Voir ci-dessous, ch. XVI,2,A.

Digitized by Google

nettement posées par Albert déjà. La puissance d'engendrer est dans le Père en vertu de la nature divine commune qu'il possède suivant sa propriété personnelle et qui lui est réellement identique, mais l'acte et la propriété concernent le Père en propre. Cette analyse permet de poser la primauté de la personne comme sujet des actes de génération et de spiration. Mais, précisément, lorsqu'il s'agit de la création, les propriétés personnelles n'interviennent plus au même titre. Selon que toute puissance s'enracine dans l'essence divine, on pourra dire que la puissance notionnelle et la puissance de créer sont identiques, alors qu'elles doivent être distinguées lorsque les actes sont pris en compte. On ne peut pourtant pas en conclure que c'est l'essence qui crée : ce sont bien le Père, le Fils et le Saint-Esprit qui créent par une même puissance commune, de la même manière que l'on dit que le Père, le Fils et le Saint-Esprit *sont* un seul Dieu [1].

L'étude du rapport entre la puissance d'engendrer et celle de créer ne s'achève pas avec la clarification de ces concepts. Les subtilités de l'analyse ne doivent pas faire oublier la question de laquelle sont issues ces précisions : l'égalité de la puissance du Père et du Fils. L'essentiel de la réponse d'Albert, au-delà des problèmes plus particuliers qui concernent le langage, tient dans la distinction déjà établie entre la raison de puissance qui se prend par rapport à la nature, c'est-à-dire par rapport à ce en quoi s'enracine la puissance, et la raison de puissance qui se prend par rapport à l'acte [2]. L'égalité de la puissance du Père et du Fils peut être affirmée sans difficulté du point de vue de la puissance naturelle (la racine de la puissance d'engendrer). De son côté, la considération de la puissance jointe à l'acte se ramène à la distinction des personnes par les propriétés, et n'implique dès lors aucun défaut de puissance dans le Fils. Pouvoir engendrer n'est pas seulement *aliquid posse* (puissance commune aux trois personnes), mais *ad aliquid posse*, et convient ainsi au seul Père. Cela donne réponse à la difficulté soulevée par Augustin [3]. Le Père est ainsi le « principe de toute la divinité » ; cette raison spéciale de *principe* qui signifie sa propriété (*originis proprietas*) ne fait pas de lui une personne « plus puissante » que les autres personnes divines, mais elle le désigne comme *auctor*. Lorsque l'on dit que le Père opère par le Fils, l'expression ne signifie pas le Fils à la manière d'une cause instrumentale, mais elle désigne seulement cette *auctoritas* du Père. C'est ainsi que la puissance peut être appropriée au Père : la méthode d'appropriation respecte l'égalité de puissance des personnes, et manifeste par ailleurs cette affinité particulière de la propriété personnelle de la première personne avec la raison de principe [4].

Dans l'étude de l'attribut essentiel de puissance enfin, Albert précisera le rapport entre ces deux modes de la puissance divine (acte notionnel et création) en y introduisant un troisième, celui de la puissance à l'égard des actes essentiels immanents (connaître et vouloir). La puissance y est semblablement considérée par rapport à l'essence et par rapport aux actes eux-mêmes [5]. Albert y développe

1. Albert, I *Sent.* d. 2, a. 8.
2. I *Sent.* d. 7, a. 9-11.
3. I *Sent.* d. 20, a. 5.
4. *Ibid.*, ad 3-6, cf. d. 13, a. 6 ; d. 14, a. 11 où la *potentia fortitudinis naturalis* est attribuée au Père comme principe sans principe.
5. I *Sent.* d. 42, a. 1, ad 5 ; cf. a. 10, ad quaest.

Digitized by Google

la considération de la puissance au moyen de l'analogie des êtres spirituels et de l'artiste : dans le cas de la génération (et de la spiration), la puissance concerne la nature comme principe de « pullulation » (*principium ex quo pullulat pullulans primum*) ; la puissance de connaître et de vouloir est alors comparée à celle de la nature spirituelle (*natura spiritualis conversiva supra se*), tandis que la puissance de créer se trouve associée à la puissance de l'artiste dont le meilleur exemple, au jugement d'Albert, est fourni par les arts mécaniques [1]. Ces trois points de vue n'introduisent aucune pluralité en Dieu : il s'agit toujours d'une même puissance, distincte selon les raisons spéciales qui ont été énoncées.

L'examen du nom de « principe » en ses diverses acceptions développe une problématique comparable. La solution apportée à cette question repose principalement sur la distinction entre la raison commune de « principe » et ses raisons spéciales [2]. Selon sa raison commune, « principe » convient aux actes de génération, de spiration et de création, dans lesquels on vérifie une raison commune : recevoir d'un autre (*accipere ab alio*). La signification commune de *principe* dans la génération et la spiration relève d'une attribution univoque, de laquelle il faut exclure toute idée de genre et d'espèce. Albert parle ici d'une univocité de proportion, fondée sur la possession de l'essence divine *ab alio* par le Fils et le Saint-Esprit. De son côté, le rapport de la génération et de la spiration à l'égard de la création est expliqué en termes d'analogie *per prius et per posterius*. Cause efficiente et exemplaire de toutes les perfections créées, Dieu est par essence ce que les créatures sont par participation [3]. Cet enseignement s'applique également au rapport entre la génération et la création. Albert l'explique avec une citation de saint Basile : *accipere* est commun au Fils et aux créatures, tandis qu'*accipere per naturam* est propre au Fils [4]. La doctrine de l'analogie permet ainsi de résoudre le problème de la *ratio* du nom de *principe* [5].

1. I *Sent.* d. 42, a. 1, ad 6 ; pour la nature comme principe « ex quo pullullat pullulans », cf. aussi d. 20, a. 7, sol., à propos de l'*ordo naturae* en Dieu : l'ordre en Dieu est celui de la communication ou « pullulation » de la nature ; on retrouvera cette expression *pullulare (pullulatio)* dans le Commentaire sur les *Noms divins* de Denys (*Super Dion. de div. nom.*, c. 2, n° 59).

2. I *Sent.* d. 29, a. 1, sol. : « Principium dupliciter potest accipi, scilicet a communi ratione accipiendi ab alio : et hoc commune est aeterno principio, et temporali per prius et per posterius, ut innuit Basilius : et illud est univocum ad generationem et spirationem, univocatione non generis, vel speciei, sed proportionis : haec autem proportio fundatur super hoc commune, quod sicut Filius ab alio et non a se habet essentiam, ita nec Spiritus sanctus, et e converso. Si autem accipiatur ratio principii a speciali modo accipiendi, scilicet per generationem, spirationem, creationem, tunc in tribus rationibus dicetur de tribus : et per hoc jam patet solutio ad totum ».

3. L'attribution propre, opposée à l'attribution métaphorique ou « symbolique », vaut pour les noms personnels propres ou communs (*Pater* ou *persona* par exemple) comme pour les noms essentiels (*vita, essentia,* etc.) : selon la *ratio usitata in nomine*, ces noms conviennent en premier lieu aux créatures, mais quant à la *natura ipsius rei* ils conviennent en priorité à Dieu, cf. I *Sent.* d. 2, a. 17 ; d. 4, a. 4 ; d. 8, a. 7 ; d. 22, a. 1 ; d. 23, a. 1 ; 24, a. 2 ; d. 25, a. 2, etc. Ces noms divins, quant à la *res* signifiée, sont dits de Dieu *per prius*, du fait que Dieu est la cause et l'exemplaire de la créature (analogie : efficience et participation), bien que, suivant notre usage, ils désignent en premier lieu les réalités créées.

4. I *Sent.* d. 29, a. 1, ad 1 ; Basile, *Homilia* XV, *De fide* (*PG* 31, 467-468) ; cf. Albert, *ibid.*, quaest., ad object. 1.

5. *Ibid.*, a. 1, sol. et ad quaest.

Digitized by Google

La signification analogique de *principium* étant établie, Albert peut poser l'antériorité de *principium* au sens notionnel par rapport à *principium* au sens essentiel (relation aux créatures), à la façon de l'antériorité de tout acte notionnel par rapport aux actes essentiels qui désignent Dieu avec un rapport aux créatures. La relation de principe impliquée dans l'acte notionnel est ainsi antérieure *simpliciter* à la relation de la créature à Dieu ; elle lui est cependant postérieure *secundum quid*. Les explications d'Albert au sujet de cette antériorité *simpliciter* et *secundum quid* méritent d'être relevées. Les trois arguments qui introduisent la réflexion mettent en avant l'antériorité de l'essence par rapport à la personne, l'antériorité de la nature par rapport à « l'ordre de nature », puis l'antériorité de l'absolu par rapport au relatif, suivant l'ordre des concepts (*secundum rationem intelligentiae* [1]). Dans sa réponse, Albert reconnaît une certaine valeur (*secundum quid*) à ces arguments si l'on considère la seule relation des créatures à Dieu, ou si l'on considère ce qui est conçu comme le sujet divin de cette relation (relation de raison en Dieu), c'est-à-dire l'essence divine par laquelle Dieu est le principe des créatures *ab aeterno* [2]. Cette antériorité se trouve donc limitée par son point de vue partiel, qui tient à notre mode de concevoir l'essence et les personnes, et qui ne prend pas en compte les actes notionnels ou l'acte de création, mais seulement le rapport aux créatures ou ce en quoi réside ce rapport. Cependant, si l'on prend en considération les *actes* eux-mêmes – et avec eux la véritable raison de *principe* fondée sur l'acte –, il faut tenir l'antériorité *simpliciter* de *principe* au sens notionnel par rapport à *principe* au sens essentiel. Suivant la réponse d'Albert, cette antériorité *simpliciter* correspond à la pensée des deux arguments *contra* [3]. Le premier de ces arguments établit le rapport des actes notionnels envers la production des créatures comme un rapport de l'éternel (la personne divine) au temporel (la créature), rapport impliquant un « avant » et un « après » [4]. Cette antériorité ne doit pas être pensée d'abord selon un ordre temporel, mais bien selon un ordre métaphysique de nature, impliquant la causalité créatrice de Dieu à l'égard de tout ce qui existe dans le temps [5]. C'est précisément cette causalité que met en avant le second argument *contra*, dans lequel on reconnaît la thèse présentée plus haut dans l'étude de la puissance d'engendrer et de créer, avec la même référence à Augustin et Anselme :

> « Selon Anselme, la procession des personnes est la cause de la procession des créatures ; et cela est signifié également par Augustin quand il explique

1. I *Sent.* d. 29, a. 2, arg. 1-3 ; la précision « secundum rationem intelligentiae » est donnée à l'arg. 1 et 2.

2. *Ibid.*, sol. : « Et dicendum quod principium dictum notionaliter, est ante principium dictum essentialiter ad creaturam simpliciter, sed secundum quid est e converso : quia si sumatur principium ab habitudine sola, vel ab eo in quo est habitudo, scilicet essentia, tunc ab aeterno Deus est principium creaturarum, et hoc est principium secundum quid et non actu : et ita procedunt rationes primae ».

3. *Ibid.* : « Si autem accipiatur in vera ratione principii, sumetur ab actu : et sic procedunt rationes factae in contrarium ».

4. *Ibid.*, sed contra 1 : « Ab aeterno Pater est principium Filii, et Spiritus sancti, ex tempore autem est principium creaturarum : et aeternum est ante temporale : ergo principium dictum notionaliter, est ante principium dictum essentialiter ».

5. Le problème est longuement étudié en I *Sent.* d. 8, a. 8-21.

Digitized by Google

ainsi ces mots 'Dieu dit, que ceci ou cela soit fait' : c'est-à-dire, il a engendré le Verbe en qui était que cela fût fait [1] ».

La réponse d'Albert accueille cet argument au sens de la « véritable raison de principe », qui se prend de l'acte : de ce point de vue, les actes notionnels sont antérieurs à l'action créatrice, « principe » au sens notionnel est antérieur à « principe » au sens essentiel, comme les processions divines sont antérieures à la procession des créatures, c'est-à-dire à la manière du rapport de la cause à son effet.

Les lieux parallèles, dans la *Summa theologiae* qui énonce la même thèse attribuée à S. Anselme, permettent d'en préciser la signification dans la pensée albertinienne. Le thème de la causalité des processions divines à l'égard de la procession des créatures apparaît en effet dans un nouveau contexte, celui de la connaissance de la Trinité par la raison naturelle (les philosophes) et des *viae* de la connaissance naturelle de Dieu. Bien que la procession des personnes soit la cause de la procession des créatures, la connaissance philosophique de la procession des créatures ne permet pas d'établir la procession des personnes divines, puisqu'elle ne donne à connaître que les attributs appropriés, tandis que la procession des personnes est le fait des propriétés personnelles [2]. Tout au plus la raison naturelle peut-elle y découvrir un faible indice de la Trinité (*indicium, licet exiguum*) : puisque les créatures présentent une similitude de leur créateur, on peut parvenir, à partir des créatures, à déceler en Dieu quelque chose de semblable (*aliquid simile*) à la formation de l'idée ou de la raison de l'œuvre (*species operis et ratio* : le Fils comme *ratio, causa* et *forma operis*) qui procède de l'agent vers son œuvre par un « esprit » qui le porte (*vehente spiritu agentis, spiritus vector formae*), « esprit » connaturel à cette forme dont il procède (le Saint-Esprit qui procède *a Filio*). C'est sur cet argument qu'Anselme fonde son *intentio*, lorsqu'il dit que la procession des personnes précède la procession des créatures comme la cause précède l'effet [3]. La raison naturelle parvient ainsi à connaître dans le Créateur l'intellect par lequel il agit, et l'esprit qui porte vers sa réalisation la *species* ou *ratio* de la créature conçue par l'intellect du créateur. L'identification du « formateur » au Verbe, comme celle de cet « esprit »

1. I *Sent.* d. 29, a. 2, sed contra 2 : « Item, Anselmus vult, quod processio personarum causa sit processionis creaturarum : et hoc etiam innuit Augustinus, cum illud, *Dixit Deus*, fiat hoc vel illud, sic exponit, id est, verbum genuit in quo erat ut fieret ».

2. *Sum. theol.*, lib. I, tract. 3, q. 13, cap. 3, arg. 2 : « Adhuc, Anselmus dicit, quod processio personarum sicut causa est ante processionem rerum. Sed qui diffinite cognoscit causatum, diffinite cognoscit causam. Diffinite autem philosophi cognoverunt processum rerum a deo. Ergo diffinite cognoverunt processionem personarum et unum deum in tribus personis » ; ad 2 : « Sicut dicit Anselmus, processio personarum exigitur per propria, sed non per appropriata, quia posito, quod non sit pater in ratione patris nec filius in ratione filii nec spiritus sanctus in ratione spiritus sancti, sed sit unus deus potens, sapiens et volens, sufficiens causa est ad creandum, quamvis sit unus in persona, sicut unus est in essentia ».

3. *Sum. theol.*, I, tract. 3, q. 18, c. 1 ; ce chapitre s'achevè par la formulation de la procession du Saint-Esprit *a Filio* : « Non enim deferret spiritus formam primi formantis, nisi a primo formante procederet, nec iterum deferret formam, cui connaturalis non esset. Super hanc rationem fundat Anselmus intentionem suam in hoc quod dicit, quod processio personarum ut causa praecedit processionem creaturarum a deo ». Cf. tract. 3, q. 13, c. 3 ; tract. 7, q. 31, c. 4 : l'esprit qui, dans l'agent volontaire, procède de l'intellect, est comparable à l'esprit qui procède de la *mens* de l'artisan et porte (*invehit*) les forme de l'art dans ses effets.

Digitized by Google

créateur à la personne du Saint-Esprit, ne peut être faite que par la foi. Ce que la raison établit, c'est l'antériorité et la causalité des actions immanentes par rapport à la procession des créatures, sur la base de l'analogie de l'agent volontaire (artisan).

Remarquable également, le *Prologue* qui introduit le traité des processions rend compte de l'organisation de la matière théologique concernant la Trinité créatrice au moyen de la même thèse : l'étude de la procession des personnes précède l'étude de la procession des créatures, suivant la rapport de la cause à ses effets, de l'éternel au temporel, de l'exemplaire à ce qui le représente [1]. De cette manière, la structure théologique du traité de Dieu s'appuie sur le double aspect de la causalité divine : après avoir traité des attributs qui reviennent à Dieu en raison de l'essence commune, on traitera des processions divines qui sont la cause du processus créé. Cette structure théologique engage la doctrine de la participation qui, en rendant compte de la représentation de la Trinité par les créatures (rapport cause-effet, exemplaire-exemplé), permettra de fonder la connaissance des processions trinitaires (connaissance théologique, qui suppose la foi) au moyen des créatures issues d'elles [2]. Enfin, de manière comparable au commentaire sur les *Sentences*, la même thèse sera invoquée dans l'étude de la signification analogique du nom de principe en Dieu [3]. La thèse attribuée à Anselme intervient précisément pour fonder l'antériorité de l'acte notionnel par rapport à l'acte créateur : les processions sont antérieures à la création, comme la cause est antérieure à son effet. Cette antériorité concerne la réalité elle-même (*quoad naturam rei*) et non pas notre connaissance (*quoad nos*), puisque, du point de vue de notre saisie de Dieu, l'aspect essentiel est premier. La thèse de la causalité des processions nous introduit ainsi au cœur même de la réalité divine dans sa fécondité créatrice.

Ainsi formulée, cette thèse apparaît cependant limitée, chez Albert, à des contextes précis qui relèvent de la connaissance du mystère trinitaire. On en retrouvera pourtant les éléments principaux dans la doctrine du nom de *Donum* ainsi que dans l'étude du nom de *Verbe* [4]. Le Verbe et le Don seront considérés comme *cause* de la créature et comme *ratio* des effets créés, suivant les aspects distincts qui leur reviennent en fonction des propriétés personnelles.

Conformément à la distinction et au rapport établis entre le sens notionnel et le sens essentiel du nom de « principe », Albert peut sans peine préciser la signification de formules telles que « Pater est principium sine principio » ou « Filius est principium de principio », « Spiritus sanctus est principium de utroque principio ». Il suffit, pour rendre compte de tels énoncés, de considérer

1. *Sum. theol.*, lib. I, tract. 7, *prol.* « Sicut enim dicit Anselmus, processio personarum est ante processionem creaturarum sicut causa ante effectum et sicut aeternum ante temporale et sicut exemplar ante exemplatum ».

2. Voir ci-dessus, ch. I,3 ; ci-dessous, ch. IV,2,B.

3. *Sum. theol.*, lib. I, tract. 9, q. 41, cap. 1, a. 1, qla 2 : « Ad id quod quaeritur, de quo dicatur secundum prius, dicendum, quod est prius quoad nos et prius quoad naturam rei. Quoad naturam rei prius dicitur de notionali, quia dicit Anselmus, quod processio personarum est ante processionem creaturarum sicut causa ante causatum. Quoad nos autem, hoc est quoad nostrum intellectum, tunc prius dicitur de essentiali, quod per se principium est, et posterius de notionali, pro quo stare habet ex adiuncto ».

4. Voir ci-dessous, ch. II,3,B et II,3,C.

Digitized by Google

principium dans son acception commune [1]. Dans ce contexte, Albert souligne la place spéciale qui revient au Père comme principe : il est le « principe de toute la divinité » (*Pater est principium totius divinitatis*). Avec Augustin, principale source de cette formule dans les *Sentences* [2], Albert préfère l'expression *principium totius deitatis*, puisque la divinité peut être communiquée à la créature, tandis que la déité ne convient qu'à Dieu lui-même : le Père est le principe du Fils et du Saint-Esprit en qui réside la plénitude de la déité. Le commentaire utilise toutefois communément les deux expressions [3]. La place du Père comme principe sans principe est précisée par l'étude de la notion d'innascibilité (= sans principe ; propriété de la personne, mais qui ne la constitue pas) et de termes tels que *auctor* (*auctoritas*) ou *principaliter* (le Saint-Esprit procède *principaliter* a Patre [4]).

Dans ce contexte du nom de principe apparaît également la comparaison entre les noms *spirator* et *creator*. Elle revêt un intérêt particulier pour notre propos, puisqu'il s'agit de déterminer dans quelle mesure l'unité du Père et du Fils comme principe du Saint-Esprit peut être comparée à l'unité des trois personnes comme auteur de la création. Cette question n'apporte pas de nouveaux éléments doctrinaux, mais elle vise à préciser le langage théologique en le fondant sur l'analyse du nom de principe. Conformément au personnalisme de sa doctrine concernant les actes notionnels, Albert refuse les expressions « unus spirans » et « unus spirator ». Le mode de signification des participes et des noms verbaux se prend de l'acte signifié par le verbe. Donc, lorsque le verbe implique la pluralité des suppôts, ces termes doivent également être formulés au pluriel : *plures qui spirant*, *duo spirantes* et *duo spiratores* [5]. Bien que le Père et le Fils soient ensemble un seul principe du Saint-Esprit, et principe et tant qu'ils sont un, la spiration est un acte qui revient aux suppôts : *unum principium*, *unum in spirando*, mais *duo spirantes* [6]. Il en va autrement du nom *creator* qui désigne un acte relevant des personnes non pas en tant qu'elles sont distinctes, mais en tant qu'elles sont un seul Dieu par une unique essence. Les trois personnes sont *unus creator* : « Car le nom *Créateur* désigne un acte de l'essence ou de la substance, et non pas du suppôt qui est la personne, si l'on prend le nom *personne* dans le sens de la foi qui distingue les personnes ; mais le nom *Spirateur* désigne un acte personnel [7] ». Quant au nom de principe, il ne peut

1. I *Sent.* d. 29, a. 3.

2. Sur les origines et les développements de cette formule, voir Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3 : *Le Fleuve de Vie coule en Orient et en Occident*, Paris, ²1985, p. 181-192 : « Le Père, source absolue de la divinité ».

3. I *Sent.* d. 15, a. 21 ; cf. le *Prologue* général : « Ipse [Pater] principium est totius divinitatis, ut dicit Augustinus » ; d. 2, a. 12, sed contra (première série) 2 ; d. 20, a. 5, ad 5.

4. Albert tient fermement à ce *principaliter*, strictement identifié à l'*auctoritas* du Père dans la procession de l'Esprit-Saint, cf. I *Sent.* d. 12, a. 4-5. Pour l'innascibilité : I *Sent.* d. 28, a. 2-6.

5. I *Sent.* d. 29, a. 5 ; le participe est cependant plus proche de l'acte que le nom verbal, cf. ad 4.

6. *Ibid.*, a. 4 ; cf. d. 11, a. 3-4.

7. I *Sent.* d. 29, a. 5, ad 1 : « Quia creator dicit actum essentiae vel substantiae, et non suppositi quod est persona, hoc modo accipiendi personam quo fides distinguit personas : sed spirator dicit actum personalem ». Cette dernière précision a son importance puisque, même si

Digitized by Google

recevoir de pluriel ni au sens notionnel ni au sens essentiel, puisqu'il désigne la raison de l'acte et non pas son exercice [1].

L'étude de la puissance d'engendrer et de créer conduit ainsi à saisir dans l'essence ou dans la nature divine l'enracinement commun de la génération, de la spiration et de la création. Albert n'en fait cependant pas le lieu d'une articulation systématique entre le traité de la Trinité et celui de la création. Les éléments dégagés par l'analyse de la puissance, principalement la distinction entre l'essence et les propriétés personnelles, cherchent à rendre compte de l'affirmation suivante : le Fils tout-puissant ne peut pas engendrer à son tour un autre fils éternel (Augustin). Cet enseignement conduit également, dans la dernière mise au point de l'ordre de nos concepts, à souligner la causalité des processions des personnes à l'égard de la procession des créatures, afin d'établir l'antériorité conceptuelle de la puissance notionnelle par rapport à la puissance créatrice. Il en va de même dans l'étude du nom de principe, qui conduit aussi le théologien à s'interroger sur ce rapport d'antériorité. L'ordre des concepts dans notre saisie du mystère trinitaire repose en dernière analyse sur l'antériorité de nature des processions trinitaires par rapport à la procession des créatures.

La thèse attribuée à Anselme, fondée dans l'autorité de l'Écriture et dans celle d'Augustin, exprime cette antériorité en termes de *causalité des processions trinitaires envers la procession des créatures*. Le commentaire d'Albert sur les *Sentences* l'accueille dans des arguments *contra*, sans la prolonger ailleurs par des développements particuliers. Elle est ainsi absente d'autres grandes questions de la théologie trinitaire et de la doctrine de la création. Mise en œuvre pour rendre compte du rapport entre les processions trinitaires et la création lorsqu'il s'agit d'en préciser l'enracinement commun et la distinction autour des concepts de puissance et de principe, il semble au premier regard qu'Albert n'en fasse pas un principe structurant de sa théologie concernant la Trinité créatrice. Cela est vrai sans doute si l'on considère la formulation précise apparaissant dans l'étude de la puissance d'engendrer et de créer puis dans l'étude nom de principe. Pourtant, quant au fond, le thème de la causalité créatrice des personnes divines fournissait déjà un élément central de la structure du traité de la Trinité et de la création [2]. La thèse anselmienne présente à cet égard une profonde continuité avec les éléments fondamentaux qu'Albert énonce pour rendre compte de la structure du commentaire. L'étude des noms du Fils et du Saint-Esprit, dans le contexte des processions éternelles et temporelles, devrait permettre de vérifier cette continuité et de préciser la signification de la causalité des personnes divines.

B. *Le Verbe créateur*

La place du Fils dans l'œuvre de création, au premier Livre, apparaît tout particulièrement dans l'étude du nom de Verbe ainsi que dans la section

l'on ne retient de la réalité divine que l'essence commune, la raison de personnalité en Dieu demeure encore ; voir ci-dessus, ch. I,3.

1. *Ibid.*, ad 3 ; cf. a. 4.
2. Voir ci-dessus, ch. I,1 et I,3.

Digitized by Google

consacrée aux appropriations. Sans entrer ici dans tous les aspects de cette doctrine, l'examen de la question du rapport du Verbe à la créature permettra de dégager les lignes maîtresses de l'enseignement d'Albert concernant l'œuvre créatrice du Fils.

Dans un premier et rapide examen du nom de Verbe, à la dist. 10, Albert distingue dans le Verbe un sens essentiel et un sens personnel. Lorsqu'un rapport aux créatures est en jeu, seul le sens essentiel est retenu ; toutefois, dans cette signification engageant l'agir commun de toute la Trinité, le nom de Verbe peut être approprié au Fils [1]. Ce rapport entre la diction du Verbe et la production des créatures apparaît déjà brièvement à la dist. 9, à propos d'une question qui sera amplement discutée plus loin : le Père est-il sage par la sagesse engendrée? (*Utrum Pater sit sapiens sapientia genita* [2]). La réponse d'Albert consiste principalement à exclure que le Fils soit, à proprement parler, un principe de la connaissance du Père, puisque c'est par soi-même que le Père connaît le Fils et toutes choses. Dans un premier temps, Albert précise la « diction » par le Père au sens notionnel : « dire », ici, c'est engendrer. Le rapport aux créatures intervient dans un second temps, entendu non pas d'une succession en Dieu, mais à la façon selon laquelle nous saisissons un principe avant ce qui en procède. Lorsque l'on dit que le Père connaît toutes choses dans le Fils, cela signifie que le Père connaît le Fils en tant que le Fils est son *ars*, contenant les *rationes* de toutes choses [3]. Cette dernière expression, désignant le Fils comme art du Père, est issue d'Augustin ; elle sera brièvement commentée dans le contexte des appropriations, à la dist. 31. Tout comme les concepts d'*intellectus* ou de *sapientia*, celui d'*ars* désigne une réalité commune aux trois personnes, mais appropriée au Verbe par lequel le Père accomplit toutes choses [4]. Ce thème fait écho à la doctrine des idées divines dans le Verbe et la précise sous trois aspects : en premier lieu, le Verbe n'est pas *ratio* ou *species* du Père (ou de l'intellect du Père) mais des créatures ; en deuxième lieu, le Verbe est non seulement celui qui contient les *rationes* des créatures, mais il est lui-même désigné comme la *ratio* de toutes choses [5] ; enfin, c'est en se connaissant lui-même que le Père connaît toutes choses dans le Fils, puisque cet acte de connaissance, au sens notionnel, n'est pas autre chose que la génération du Verbe [6]. C'est pourquoi ce qui est dit du Verbe ne peut pas être affirmé au même titre de la sagesse (ou des noms tels

1. I *Sent.* d. 10, a. 3, sol., ad 1 et ad 2. On notera les *auctoritates* citées dans cet article, semblables à celles qu'Albert avance pour la question de la causalité des processions divines (cf. la question de la puissance d'engendrer et de créer, le nom de principe) : l'Ecriture (*Gn* 1, 3 ; *Ps* 32, 9 et 148, 5 : contra 3 de la première série d'arguments contra) ; Augustin (contra 1 de la seconde série) et Anselme (contra 2 de la seconde série).

2. I *Sent.* d. 9, a. 9 ; cf. d. 32, a. 3-5.

3. I *Sent.* d. 9, a. 9, sol. : « Sed cum dicitur, Pater intelligit omnia in Filio, sensus est quod Pater intelligit Filium ut Filius est ars et ratio omnium viventium ».

4. I *Sent.* d. 31, a. 8 ; cf. d. 28, a. 10, quaest. 1, arg. 2 ; pour Augustin, voir *De Trinitate* VI, X, 11, où le Verbe est désigné comme « ars quaedam omnipotentis atque sapientis dei plena omnium rationum uiuentium incommutabilium » (*CCSL* 50, 241 ; cf. *PL* 42, 931 ; *BA* 15, 496-498). L'expression est déjà présente au *Prologue* d'Albert.

5. Voir notamment I *Sent.* d. 9, a. 9 ; d. 27, a. 3, arg. 2 et ad 2.

6. I *Sent.* d. 9, a. 9, sol. : « Filium autem hoc modo intelligit [Pater] quo intelligit se esse principium Filii in hac ratione : quia non habet Filius quod non acceperit a Patre. Et sic patet, quod Pater intelligendo se sic intelligit omnia in Filio, et nihil accipit a Filio, imo dat Filio ».

Digitized by Google

que « intellect » et « art »), puisque cette dernière ne revêt pas de sens personnel propre, mais seulement un sens essentiel approprié, à moins qu'elle ne soit précisée comme *sagesse engendrée* [1].

Ce thème du Fils comme art et sagesse du Père créateur, dans les *Sentences*, s'appuie directement sur l'enseignement de l'Écriture. On en trouve un bel exemple à la dist. 2 où sont rassemblés certains témoignages de l'Écriture concernant la Trinité, et notamment le passage du Livre des *Proverbes* 8, 22-30. Le commentaire d'Albert expose le riche vocabulaire de ce texte en référence au Fils comme sagesse et art du Père. L'Écriture lui attribue en effet la « possession » (*Dominus possedit me in initio viarum suarum*) en tant qu'il est « l'art du Père rempli des raisons des vivants », la sagesse créatrice qui ne requiert ni matière préexistante ni instrument, à la différence des autres artisans. La sagesse est « ordonnée » (*Ab aeterno ordinata sum, antequam terra fieret*) de deux manières : suivant l'ordre de nature dans la Trinité [2], et selon le rapport (*ordo*) de causalité entre la sagesse divine et ses œuvres [3]. On retrouve ailleurs, en référence à la littérature biblique sapientielle, l'affirmation de ce rapport de causalité entre la génération du Fils-Sagesse et la créature, notamment à propos de *Si* 24, 5 [4]. La création est également attribuée au Fils-Sagesse comme un enfantement (*parturitio*) : l'enfantement exprime alors le mode selon lequel les créatures sont issues (*modus exeundi*) des raisons éternelles contenues dans le Fils, l'art du Père [5]. C'est encore au moyen de ce même thème que sont interprétés le « jeu » et les « délices » de la sagesse avec les enfants des hommes : le Fils-Sagesse se délecte en présence du Père, jouant avec les créatures, c'est-à-dire les produisant en toute lumière conformément à leur exemplaire éternel [6].

Les noms d'art et de sagesse, rattachés à la doctrine des idées divines, permettent ainsi de rendre compte de l'œuvre créatrice du Verbe. Ces noms ne sont cependant pas propres au Fils, mais ils lui sont *appropriés* en tant qu'il est le

1. *Ibid.*, a. 10 ; d. 28, a. 11, ad 2 : « Licet sapientia sit essentialis, tamen nata sapientia simul, est tractum ad notionale ».

2. L'*ordo naturae* n'implique ni priorité ni postériorité, mais seulement la distinction des personnes selon qu'une personne procède d'une autre, cf. I *Sent.* d. 20, a. 7.

3. I *Sent.* d. 2, a. 24, ad 2 : « Ly *ordinata*, dicit duo, scilicet ordinem naturae qui est in divinis, quo alter est ex altero, non quo alter est prior altero : et ponit etiam causalitatem sapientiae ut artis ad artificiatum in tempore, sicut causa aeterna ordinatur ad causatum in tempore ».

4. « Ego ex ore Altissimi prodivi primogenita ante omnem creaturam » (*Si* 24, 3 dans la plupart des traductions modernes dont le texte, par ailleurs, diffère sensiblement de celui de la Vulgate). Au *Prologue* déjà, la sagesse *primogenita* désigne le Fils en rapport aux créatures : « Notatur ibi ordo causae ad causatum » ; cf. d. 2, a. 25, à propos de ce même passage mentionné parmi d'autres *auctoritates* bibliques qui font connaître la Trinité de plusieurs manières : « Octavo, ex ordine generationis aeternae ad creationem creaturae in tempore, sicut in illa, *Ego ex ore Altissimi prodivi*, etc. ».

5. I *Sent.* d. 2, a. 24, ad 3 : « Parturitio autem dicit modum exeundi ab aeternis rationibus in res creatas quae exeunt ab arte illa » ; on peut remarquer l'usage du vocabulaire de l'*exitus* dans cette métaphore significative.

6. *Ibid.*, ad 6 : « *Ludere* autem est mirae sapientiae rationes in illustratione cujuslibet creaturae producere : quia dies est, quando per lucem sapientiae res cognita producitur : eo quod etsi quaedam in natura permixta sint tenebris privationis, tamen in ipsa sapientia sunt in ratione plenae lucis et diei ».

Digitized by Google

Verbe. Le Fils reçoit du Père la sagesse que les trois personnes possèdent indivisiblement. Il lui revient cependant spécialement, en raison de l'affinité de la sagesse et de l'art avec la raison de Verbe, d'être désigné comme la sagesse créatrice et l'art créateur, source de la sagesse créée [1]. Le nom de Verbe se distingue ainsi du nom de sagesse ou d'art comme un nom personnel se distingue d'un nom essentiel approprié. Il n'y a pas ici de différence qui introduirait une pluralité en Dieu, mais seulement un distinction selon la *ratio intelligendi*, en vertu de laquelle l'aspect essentiel (sagesse créatrice) peut être approprié au Verbe [2].

Examinant la signification du nom de Verbe avec davantage de détails, Albert retient un sens à la fois personnel et essentiel lorsqu'il s'agit de la personne divine signifiée en rapport aux créatures. Dans le passage biblique de *Jn* 1, 3, fréquemment invoqué en ce sens, le nom de Verbe signifie l'essence en vertu du rapport à la créature, et connote la notion ou la personne ; le rapport aux créatures est également présent dans le nom de *ratio*, traduisant tout comme *verbum* le grec λόγος [3]. Analysant d'autres formules de l'Écriture et des Pères, Albert retient à l'inverse une signification personnelle ou notionnelle en premier lieu, l'aspect connoté étant celui de l'essence : le Verbe peut alors être signifié comme créateur en tant qu'il est la cause finale, exemplaire et efficiente des créatures, ces trois aspects exprimant ensemble la totalité de la causalité du Verbe [4]. Dans la doctrine du Verbe sont alors intégrés les principaux éléments de la doctrine des idées divines, rappelée ici par l'exemple de l'*arca* et de son exemplaire dans l'esprit de l'artisan qui l'opère. Ces thèmes seront développés dans l'étude des idées divines [5] : science créatrice de Dieu, exemplarité des idées, analogie de l'intellect pratique, unité des idées en Dieu et multiplicité selon leur rapport aux créatures, etc. Albert n'y fera cependant guère intervenir le point de vue trinitaire, sinon pour préciser que les idées sont en Dieu en raison de l'essence commune et non pas en raison des personnes divines : les idées sont donc attribuées au Fils (au Verbe) non pas en propre mais par appropriation, de la même manière que les noms *ars* ou *sapientia* [6]. L'analogie de l'intellect pratique permet en outre, dans l'étude du nom de Verbe, de préciser le rôle du

1. I *Sent.* d. 28, a. 10, sol. : « Et constat, quod ipsam sapientiam creatam fundit per respectus ad creaturas, secundum quod est ars plena rationum omnium viventium ».

2. *Ibid.* ; cf. d. 3, Y, *exp. text.* ; d. 10, a. 5.

3. I *Sent.* d. 27, a. 3, arg. 2 et ad 2 ; cf. Augustin, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, 63 (*CCSL* 44A, 136 ; cf. *PL* 40, 54 ; *BA* 10, 212-213).

4. I *Sent.* d. 27, a. 4, sol. : « Et duplex est consideratio Filii in quantum est Verbum, scilicet secundum quod accipitur notionaliter tantum : vel secundum quod accipitur notionaliter, connotando essentiam per respectum ad creaturas. Primo modo dicitur verbum. Secundo modo potest accipi tribus modis, scilicet in ratione finis qui est forma exemplaris, et sic dicitur ratio rei. Secundo modo, in ratione formalis exemplaris ... Tertio modo, secundum causam efficientem per formam exemplarem ... . Nec hoc est inconveniens : quia exemplar extra habet haec tria in se, scilicet quod finis est, et quod exemplar, et quod est operativum, in quantum est intellectus practici : et sic se habet exemplar arcae in artifice qui facit arcam » ; cf. I *Sent.* d. 20, a. 1.

5. I *Sent.* d. 35 et 36 ; cf. en particulier d. 35, a. 14 pour les précisions concernant les termes *idea, sapientia, ars, scientia, paradigma, imago, forma, exemplar, ratio* qui interviennent dans cette réflexion.

6. I *Sent.* d. 36, a. 11, sol., ad object. 1 et 2.

Digitized by Google

Fils dans deux lignes complémentaires, celle de la connaissance et celle de la causalité (*causa operativa*) : les idées ou *rationes* des créatures sont présentes dans le Verbe non pas seulement comme dans celui qui connaît les créatures, mais aussi comme dans celui qui est leur cause opérative, à la manière des raisons des œuvres d'art dans l'intellect pratique de l'artisan [1]. Le Fils est ainsi tout à la fois, en tant que Verbe, la cause exemplaire de la créature, celui par qui s'exerce l'agir créateur, et celui qui donne à la créature raisonnable intelligence et sagesse [2].

Dans les articles consacrés au nom de Verbe, Albert parvient ainsi à dégager le rapport du Verbe à la création en distinguant l'aspect notionnel et personnel d'une part, et l'aspect essentiel d'autre part. Ce n'est cependant pas tant le rôle créateur du Verbe qui est mis en valeur, mais plutôt la distinction entre le sens essentiel et le sens personnel (notionnel) du concept de Verbe dans les expressions bibliques et patristiques qui joignent ces deux éléments. La connexion de ces deux aspects, qui fait jouer la signification du *dicere* divin et du *verbum* prononcé, est peu manifestée. Ainsi en va-t-il de l'exégèse augustinienne du *Ps* 32, 9 : « *Dixit et facta sunt*, id est, Verbum genuit in quo erant ut fierent [3] ». Tandis qu'Augustin y affirme le rapport entre la diction du Verbe et la création (diction des créatures dans le Verbe « avant » leur production effective), Albert se contente d'indiquer la signification personnelle et la signification essentielle conjuguées dans une telle formule.

L'analyse des expressions *mittere* ou *mitti* donne lieu à une formulation plus détaillée de la signification des noms divins, répartis en quatre groupes. Un nom divin ou une expression peut être : *essentialiter essentiale* (p. ex. *substantia*), *personaliter personale* (p. ex. *Pater generans*), *personaliter essentiale* (p. ex. *Deus de Deo*), *essentialiter personale* ou *notionale* (p. ex. *mitti, mittere*) ; dans ce dernier cas, l'effet créé signifié par le terme en question conduit à placer la signification de l'essence divine en premier lieu, puis ensuite la consignification de la distinction des personnes. Albert se montre ainsi plus proche des maîtres qui donnent la première place à l'essence divine lorsqu'une expression désigne le rapport de la personne divine envers la créature [4].

L'examen de certains problèmes de langage en théologie trinitaire, à la dist. 32, permet de préciser encore la relation mutuelle des personnes divines, puis leur rapport à la créature. La question des rapports du Verbe envers le Père et les créatures est soulevée dans l'analyse de formules telles que *Pater est sapiens sapientia genita*, *Pater novit in Filio*, etc. La première formule, *Pater est sapiens sapientia genita* (ou *in sapientia genita*), est rejetée, puisqu'elle fait du Fils la *ratio* ou le principe de la sagesse du Père [5]. La seconde formule, *Pater scit omnia*

1. I *Sent.* d. 36, a. 1 ; a. 2, ad 2 ; d. 37, a. 10, ad quaest.

2. I *Sent.* d. 27, a. 4, sol. ; a. 7, sol. et ad quaest.

3. I *Sent.* d. 27, a. 6, sol. *in fine* ; cf. déjà le *Prologue*. Le *Ps* 32, 9 sera encore invoqué ailleurs, sans qu'il soit question explicitement de sa signification trinitaire, mais seulement de l'immanence de la parole créatrice en Dieu (I *Sent.* d. 42, a. 1, ad 3).

4. I *Sent.* d. 15, a. 7, ad quaest. ; le nom de *Père*, lorsqu'on dit que « tout descend du Père » (cf. *Jc* 1, 17), désigne l'essence divine en connotant la personne : « Dicendum, quod 'a patre' personaliter sumptum est essentiale » (*Super Dion. de cael. hier.*, c. 1 ; ed. colon., t. 36/1, p. 6 [ici ad 8]).

5. I *Sent.* d. 32, a. 3, sol.

Digitized by Google

in Filio (ou *novit omnia in Filio*), peut recevoir deux interprétations, selon que le Père est inclus ou non dans ce qu'il connaît *in Filio*. Si le Père n'y est pas inclus, il connaît alors dans le Fils tout ce dont le Fils est le principe (le Saint-Esprit et les créatures), à la manière selon laquelle une chose peut être connue dans son principe ou dans sa cause. Le fondement en est la génération du Fils comme principe : « C'est ainsi que nous disons que le Père connaît dans le Fils tout ce dont le Fils est le principe suffisant, du fait qu'il l'a engendré comme tel (*per hoc quod genuit eum in ratione talis principii* [1]) ». Si, d'autre part, on inclut le Père dans ce qu'il connaît *in Verbo*, la formule doit être rejetée, puisque le Fils ne peut d'aucune manière être *ratio* à l'égard du Père : du côté de la relation au Père, seule demeure la *manifestation*, par le Verbe, de celui qui « dit » le Verbe et de qui le Verbe reçoit d'être tel. On ne retiendra donc que les formules qui désignent le Fils comme *ratio cognoscendi* des réalités dont il est le principe [2]. L'analyse d'Albert, ici, ne parvient pas à se défaire de la notion de principe (incluant au moins un ordre de nature) attachée au thème de la connaissance dans le Verbe.

Pour établir le rapport entre la relation du Verbe au Père et la considération du Verbe comme *ratio* des choses connues, Albert fait également appel à la distinction entre le sens personnel ou notionnel et le sens essentiel du nom de Verbe. Ainsi, expliquant l'expression *Pater dicit omnia Verbo* en rapport à l'expression *Pater diligit Filium Spiritu Sancto*, il retient dans le mot *Verbo* les deux éléments suivants : la relation du Verbe à son principe (sens notionnel), puis la relation du Verbe à ce dont il est le principe et la raison (sens essentiel). Ces deux aspects sont à la fois distingués et mis en relation, car c'est la diction du Verbe qui rend compte de la diction des créatures « qui ne sont pas dites dans le Verbe sinon par la diction du Verbe » (*quae tamen non dicuntur in Verbo, nisi dictione Verbi* [3]). Le Verbe doit ainsi être saisi comme le terme de la diction par le Père (« quasi effectus dictionis ») [4], tandis que les créatures constituent un effet de la diction du Verbe : le Verbe est *ratio dictionis ex parte rei dictae*, bien qu'il ne possède aucunement cette raison de principe à l'égard de celui qui le dit [5].

Notons déjà que Thomas, isolant l'élément de représentation dans la notion de Verbe, pourra accepter l'interprétation qui intègre le Père dans ce qu'il connaît *in Filio*, en la dégageant de toute idée impliquant que le Père reçoive quelque chose du Fils [6]. Cette difficulté mise à part, la fine analyse d'Albert

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, ad quaest ; cf. a. 4, ad quaest.

3. I *Sent.* d. 32, a. 1, sol. : « Et est simile cum dicitur, Pater dicit omnia verbo : ly *verbo* enim dicit existens a principio per actum dicendi, id est, quasi effectum dictionis : et insuper dicit rationem eorum quae dicuntur in verbo, *quae tamen non dicuntur in verbo, nisi dictione verbi* ».

4. *Ibid.* : « Sicut cum dicitur, Pater dicit verbo, notatur per *verbo* non ratio dicti ex parte dicendi, sed potius quasi effectus actus ». L'expression « quasi effectus » n'est pas isolée ; elle correspond au concept de « quasi causa » attribué au Père, cf. d. 5, a. 4.

5. I *Sent.* d. 32, a. 1, ad 10 ; cf. a. 3, sol.

6. Thomas, I *Sent.* d. 32, q. 2, a. 1, ad 4 : « Quidam dicunt, quod quamvis Pater videat in Verbo creaturam, non tamen ibi videt seipsum ; imo in se videt se. Non tamen video causam quare sicut per modum praedictum creaturam in verbo videt, quae ibi relucet, non multo magis

Digitized by Google

parvient à fournir les éléments principaux permettant de préciser la place du Verbe dans la création. Engendré ou « dit » par le Père comme principe des créatures, le Verbe en est la raison, le principe *ex parte eorum de quibus est notitia*, et non pas *ex parte scientis*, conformément à l'opinion de certains anciens maîtres parisiens (*quidam antiqui doctores istius villae* [1]).

Un dernier aspect vient enfin compléter la doctrine de la causalité créatrice du Fils : l'opération et la puissance. Puisque le Fils reçoit du Père d'être Dieu et donc d'être créateur, le Père opère toutes choses par lui. Le thème de l'opération du Père *per Filium* se trouve directement rattaché à l'enseignement concernant le Père comme principe du Fils : c'est comme *auctor, origo* et *principium* du Fils que le Père opère tout par lui. Cette position d'Albert consiste pour l'essentiel dans la reprise d'un texte attribué à Hugues de Saint-Victor : le Père opère toutes choses par le Fils, en tant que le Père est le principe de la puissance et de l'œuvre du Fils [2]. L'analyse de la signification des prépositions fournit ici un instrument particulièrement précieux. Dans un premier temps, Albert précise les expressions *per se* et *per alterum*, *a se* et *ab alio*. En tant que personne divine, le Fils opère bien *per se* et non pas *per accidens* ; cependant, en tant qu'il procède du Père, il n'opère pas *a se*, mais *ab alio* [3]. Dans l'opération trinitaire, la préposition *per*, désignant la cause mue par une autre cause dans le genre des causes efficiente et formelle, convient spécialement au Fils. Ayant établi que l'existence du Fils *ab alio* constitue la raison principale de l'opération *per Filium*, Albert peut introduire la propriété du Fils comme Verbe (sagesse), en manifestant l'affinité de la cause médiane efficiente et exemplaire avec la personne du Fils : « Puisque, par appropriation, le Fils est puissance et sagesse exemplaire de ce qui est créé, le rapport signifié par cette préposition (*per*) dans l'œuvre des trois personnes lui convient davantage qu'à une autre personne [4] ». L'attribution de la préposition *per* à la personne du Père doit être refusée, en raison de l'*auctoritas* qu'elle signifie : aucune personne n'opère proprement *per Patrem*. Il faut dire, en effectuant les adaptations requises, que le Père opère par le Fils à la manière du roi qui opère par son bailli, tandis que la proposition inverse (le bailli opère par le roi) ne peut être entendue que de l'identité ou de la

seipsum videat, qui perfectissime in verbo repraesentatur ... Non tamen sequitur quod Pater sapiens sit sapientia genita ».

1. Albert, I *Sent.* d. 32, a. 3, sol.

2. *Ibid.*, a. 7, sol. : « Dicendum quod Pater operatur per Filium, sicut dicit Magister Hugo de sancto Victore, sic dicens in epistola quadam ad Bernardum : '... Sic ergo Pater operatur per Filium, quia ad ipsum ut ad principium refertur potentia et opus quo Filius operatur' ». Il s'agit en réalité de l'opuscule communément désigné sous le titre *Quomodo Spiritus sanctus est amor Patris et Filii*, œuvre de Richard de Saint-Victor, que les scolastiques, suivant l'intitulé de certains manuscrits, attribuent à Hugues ; cf. J. Ribaillier, *Richard de Saint-Victor, Opuscules théologiques*. Texte critique avec introduction, notes et tables, « Textes philosophiques du moyen âge, 15 ». Paris, 1967, p. 155-166 ; Bonaventure (I *Sent.* d. 32, a. 1, q. 1, arg. 4) et Thomas (I *Sent.* d. 32, q. 1, a. 1, arg. 4 et sol.) commettront la même erreur d'attribution.

3. Albert, *ibid.*, a. 6.

4. *Ibid.*, a. 7, ad 2 : « Et ideo quia Filius per appropriationem est virtus et sapientia exemplaris factorum, magis convenit ei habitudo ejus praepositionis [per] in opere trium, quam alteri ».

Digitized by Google

conjonction de puissance dans le roi et son bailli, en un sens toutefois impropre [1]. Dans cette ligne de pensée, on formulera l'œuvre *ad extra* autour du thème de la puissance. Tandis que la puissance (*potentia*) est appropriée au Père, la *virtus* comme perfection de la puissance (*ultimum potentiae*) est appropriée au Fils par qui le Père opère toutes choses, les crée et les recrée : « Puisque le Père opère le monde par le Fils et rachète le monde par le Fils, c'est dans le Fils que sont accomplies les plus grandes œuvres de la puissance du Père : et c'est pourquoi on lui attribue la *virtus* [2] ».

De cette manière, la doctrine du Verbe fournit le principal instrument théologique pour l'explication de l'œuvre créatrice du Fils. Engendré comme Verbe, à qui l'on peut approprier les noms de sagesse et d'art, le Fils est la cause et la raison des créatures issues de lui comme de leur principe. L'étude de la formule *per Filium* précise cette causalité dans l'ordre de l'opération (puissance). Le Fils reçoit ainsi l'appropriation de la causalité « médiane » et exemplaire. Ces divers aspects réunissent l'essentiel de l'enseignement d'Albert concernant l'œuvre créatrice du Fils dans le commentaire sur le premier Livre. On aura remarqué la place qui revient aux problèmes de langage dans cet enseignement. L'analyse du sens des mots et des expressions reçues (Écriture, Pères, théologiens) constitue le contexte immédiat de la plupart des aspects qui ont été relevés. Nous verrons plus loin que le commentaire sur le deuxième Livre, dans l'exégèse du récit biblique de la création, en reprendra les principaux éléments pour rendre compte de l'enseignement de l'Écriture, de manière plus synthétique [3].

C. *Le Saint-Esprit créateur*

Si le thème de l'agir créateur du Saint-Esprit n'est pas absent du commentaire d'Albert, il n'y reçoit cependant pas une place comparable à celle de l'agir créateur du Fils. Plusieurs raisons peuvent en être données. La première relève de la méthode et de l'ordre du traitement des questions de théologie trinitaire : les problèmes tels que le rapport entre la puissance notionnelle et la puissance créatrice, le nom de principe, sont étudiés en référence plus directe à la génération du Fils. L'essentiel de la réflexion pourra toutefois être appliqué au Saint-Esprit, moyennant les précisions et les compléments nécessaires [4]. On peut

1. *Ibid.*, ad 4 ; cet exemple du roi et du bailli, brièvement exposé ici, sera amplement développé par Thomas qui en fera l'exemple caractéristique de la solution de ce problème (Thomas, II *Sent.* d. 13, q. un., a. 5).

2. I *Sent.* d. 34, a. 5, ad 3, en référence à I *Co* 1, 24 (« Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam ») : « Virtus enim licet sit in genere potentiae, tamen addit aliquid ratione cujus convenit Filio, scilicet ultimum potentiae : et quia Pater per Filium operatur mundum, et per Filium redemit mundum, ipse Filius est in quo maxima quae fuerunt potentiae Patris, sunt expleta : et ideo sibi attribuitur virtus » ; cf. d. 14, a. 11, qui attribue la *virtus* au Fils en raison de la production des créatures selon les idées divines *(virtus ad esse ideatorum operans)* par le Verbe, à la manière de la « sagesse pratique » (*sapientia practici intellectus*).

3. Voir ci-dessous, ch. III,2.

4. Cf. par exemple I *Sent.* d. 11, a. 4, sol., sur la puissance de spirer, qui renvoie à la dist. 7 concernant la puissance d'engendrer et de créer ; l'étude de la notion de principe est

Digitized by Google

également apporter une seconde raison, qui nous renvoie aux fondements de la théologie trinitaire : la propriété de l'Esprit comme Amour et Don est étudiée dans le contexte de la procession temporelle du Saint-Esprit (mission), et relève comme telle de l'ordre de la grâce et non pas de celui de la création première. Tandis que le Fils est évoqué de manière privilégiée lorsqu'il est question des personnes divines dans l'œuvre de création [1], c'est autour de l'Esprit principalement qu'Albert développe sa théologie des missions. L'étude de la mission de l'Esprit permettra ainsi de préciser le rapport de causalité et d'exemplarité de la personne divine à l'égard du monde créé.

Les passages, peu nombreux, concernant l'agir du Saint-Esprit dans la création peuvent être regroupés autour du thème de la bonté, appropriée au Saint-Esprit en raison de son mode de procession comme Amour, puis autour des thèmes rattachés à la bonté (la *continentia*, la causalité finale, etc.). Le Saint-Esprit contient toutes les créatures dans l'être et dans la bonté qui leur sont conférés par la création. Les appropriations permettent de manifester le rôle du Père comme origine (cause efficiente), celui du Fils comme cause médiane ou exemplaire, et celui de l'Esprit comme cause qui contient, à la manière de la bonté et de la fin [2]. Le thème du Saint-Esprit créateur n'occupe pas une place importante dans la longue section consacrée à sa mission ou procession temporelle. L'œuvre créatrice de la bonté divine (*Gn* 1, 31 : « Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona ») est rappelée pour souligner une certaine discontinuité entre la création et la mission divine. Albert précise que l'on ne peut pas saisir la procession temporelle de la personne divine au moyen du thème dionysien de la diffusion du bien [3] ou de l'œuvre créatrice de la bonté divine : ces deux « processions » doivent être fermement distinguées. Cela mérite d'être remarqué au regard du commentaire de Thomas. Tandis que ce dernier manifestera l'unité de l'œuvre de l'Amour créateur et sauveur, tout en maintenant clairement la distinction qui s'impose entre la création et la mission [4], Albert s'applique particulièrement à établir la différence et la discontinuité entre la diffusion de la bonté par la création et la procession de la bonté dans laquelle se réalise la mission de l'Esprit. Cette dernière s'effectue par les seuls dons de la grâce *gratum faciens*, qui manifestent l'amour gratuit de Dieu et la collation du premier Don.

Définie comme une manifestation de la personne divine dans les dons de la grâce sanctifiante, la procession temporelle ou la mission [5], incluant la procession éternelle, exige deux éléments : il faut que l'effet créé soit une grâce

menée d'abord autour de la personne du Père et du Fils, avant que soit considérée la place de l'Esprit, cf. I *Sent.* d. 29 ; etc.

1. Cela peut être noté dès le *Prologue* général qui présente la création, matière du deuxième Livre, comme l'œuvre du Fils, Verbe et art du Père, sans qu'il soit explicitement question de l'Esprit-Saint, malgré la référence à *Gn* 1, 31 ; voir en particulier toute la discussion autour du nom de *Verbe*.

2. I *Sent.* d. 2, a. 26 ; a. 28, sol. ; d. 3, a. 17 ; d. 32, a. 7, ad 3.

3. I *Sent.* d. 14, a. 1, ad 3 : « Bonum est diffusivum sui et esse per actum creationis ».

4. Thomas, I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1 ; d. 14, q. 1, a. 1.

5. Procession et mission sont distinguées *secundum rationem* : le concept de procession désigne en premier lieu une réalité éternelle, tandis que celui de mission désigne davantage l'aspect temporel ; cf. d. 14, a. 5 ; a. 7 ; d. 15, a. 1.

Digitized by Google

sanctifiante, et qu'il puisse être approprié au Fils ou à l'Esprit [1]. Ces deux éléments manifestent le réalisme trinitaire d'Albert dans sa théologie des missions : dans le don créé, c'est la personne divine elle-même qui se donne, l'effet créé étant approprié en vertu d'une affinité bien réelle avec la propriété de la personne [2]. Le binôme intellect/amour (ou intellect/affectivité) est très clairement exprimé à ce propos et mis en valeur tant pour les dons créés que pour les processions incréées qui en sont l'exemplaire. On peut remarquer qu'Albert se sert aussi bien du terme *affectus* que des termes *dilectio*, *amor* ou *charitas* [3] pour désigner le domaine des dons appropriés au Saint-Esprit. C'est dans cette explication théologique des missions que le thème anthropologique et trinitaire des deux facultés d'intelligence et de volonté (doctrine de l'image de la Trinité) est exploité avec le plus de rigueur et de profit : « Le Fils illumine l'intelligence, et l'Esprit enflamme l'affectivité [4] ». Albert souligne avec insistance la venue réelle des personnes divines. Ses explications se fondent principalement sur l'efficience et l'exemplarité des personnes divines. Les personnes divines sont présentes dans l'âme du juste par voie d'efficience (elles sont la cause efficiente des effets) et d'exemplarité (elles sont l'exemplaire des dons). L'ensemble de cette doctrine repose en dernière analyse sur les appropriations : les personnes divines sont présentes en raison des effets qui leur sont appropriés [5]. Les précisions concernant les effets (et la connaissance) de la mission d'une personne divine, ainsi que la distribution des effets de grâce appropriés, développeront cette structure fondamentale.

Le rôle de principe qui revient à l'Esprit à l'égard des effets créés apparaît spécialement dans l'étude du rapport entre la charité et le Saint-Esprit, ainsi que dans l'étude du nom de *Don*. Albert refuse fermement que le Saint-Esprit soit identifié à la charité par laquelle nous aimons Dieu. Avec « presque tous les meilleurs maîtres », il récuse cette « absurdité » tenue par certains théologiens qui suivent ici l'opinion du Lombard [6]. Sans entrer dans l'argumentation contradictoire, retenons la formulation du rapport entre l'Esprit et la charité créée, qui met en œuvre l'unité d'opération des trois personnes *ad extra* et l'exemplarité de l'Esprit en particulier. D'une part, le Saint-Esprit ne peut

1. I *Sent.* d. 14, a. 3, sol. : « Duo exiguntur, scilicet appropriabilitas ad proprium, et quod sit effectus gratiae gratum facientis, cui conjuncta semper sit processio personae, et persona ipsa » ; cf. d. 15, a. 3 ; d. 17, a. 2. Si, selon le don approprié, une seule personne est envoyée, c'est bien toute la Trinité qui vient habiter dans le juste, cf. d. 14, a. 13, ad quaest. 2. Nous nous limitons, dans ce rapide exposé, à ce qui concerne les missions invisibiles *in mentem*, sans aborder la question des missions visibles ni celle des apparitions des personnes divines.

2. Pour le don de la personne elle-même avec ses dons, cf. en particulier d. 15, a. 2, ad 2.

3. Les significations respectives de *amor, dilectio, charitas*, sont expliquées comme un préalable à l'étude de la personne de l'Esprit-Saint : I *Sent.* d. 10, a. 1 ; dès le début, Albert concentre son étude sur les dons de la grâce.

4. I *Sent.* d. 15, a. 16, ad 1 : « Unde dico, quod in fine istae missiones non distinguuntur, sed in actu proximo : quia *Filius illuminat intellectum, et Spiritus accendit affectum* » ; cf. ad 2-4 ; d. 3, a. 17 ; d. 17, a. 7.

5. Cf. F.L.B. Cunningham, *The Indwelling of the Trinity.* A Historico-Doctrinal Study of the Theory of St. Thomas Aquinas, Dubuque, 1955, p. 142-156 ; cf. p. 240-253.

6. *Sententiae*, lib. I, dist. 17 (t. 1/2, p.141-152) ; Albert, I *Sent.* d. 17, a. 1 ; cf. d. 10, a. 6.

Digitized by Google

entrer en composition avec la créature. D'autre part, la causalité est commune aux trois personnes ; si l'on attribue cette causalité à l'Esprit, cela ne pourra se faire que par une appropriation, fondée sur la procession de l'Esprit comme charité incréée. Le Saint-Esprit est alors l'exemplaire incréé de notre charité, celui en qui tous les dons sont donnés : telle est l'unique réponse qui suffit pour expliquer toutes les *auctoritates* invoquées par Pierre Lombard [1].

De manière comparable à ce que l'on a pu observer dans l'étude du nom de Verbe, la signification des expressions qui énoncent un rapport entre l'Amour incréé et la créature se révèle particulièrement complexe. Les principaux éléments de cette réflexion sont esquissés à la dist. 10, par la distinction et l'énumération des diverses significations du terme « charité ». Il faut distinguer une triple charité ou dilection en Dieu, signifiée de quatre ou même cinq manières : une signification essentielle seulement (par exemple : *Deus est charitas*), une signification purement notionnelle (*Pater diligit Filium*), une signification personnelle seulement (*Charitas est Deus ex Deo*). A ces trois significations s'ajoute un mode de signifier à la fois essentiel et notionnel (*Transtulit nos [Deus] in regnum Filii dilectionis suae*), ou même essentiel, notionnel et personnel à la fois (*Pater et Filius mittunt vel dant Spiritum Sanctum* [2]). Dans les deux derniers exemples, la charité doit être entendue de la charité essentielle, puisqu'elle se trouve mise en relation avec un effet créé. Dans l'avant-dernier mode, pour lequel est cité en exemple le verset de *Col* 1, 13 (*Transtulit ...*), la charité essentielle est signifiée *in recto* et la charité notionnelle *in obliquo* [3] ; le dernier exemple ajoute une signification proprement personnelle puisque, dans l'effet de la mission, c'est le Saint-Esprit en personne qui est donné. Le détail de ces significations n'apporte cependant pas de véritable synthèse qui permettrait de saisir, au-delà des distinctions établies, la place du Saint-Esprit dans la Trinité et dans l'œuvre *ad extra*. On remarquera pourtant la cohérence de cet enseignement, qui tient à l'inséparabilité des divers éléments de la mission : un don créé commun à toute la Trinité, appropriable à l'Esprit, dans lequel la personne divine est donnée. Le rapport entre la charité essentielle et notionnelle est expliqué en termes d'inclusion : la signification notionnelle est incluse dans la signification essentielle appropriée, comme la propriété personnelle est incluse d'une certaine manière dans le don approprié [4]. Les exemples invoqués, comme l'ensemble de cette problématique, relèvent de la théologie des missions divines. Albert ne l'étend pas explicitement au cas de la création. L'amour créateur se trouve bien approprié au Saint-Esprit ; mais, comme il ne désigne pas une procession temporelle de la personne, seule une signification essentielle appropriable sera retenue.

Le thème de l'Esprit *en qui* sont donnés tous les dons (*in quo omnia donantur*) mérite encore quelques précisions : s'agit-il simplement d'une explicitation de l'exemplarité dont il a été question, ou faut-il y discerner un rapport

1. I *Sent.* d. 17, a. 1, sol. *in fine* : « Et haec unica solutio aptatur omnibus auctoritatibus in *Littera* adductis ».

2. I *Sent.* d. 10, a. 6, sol.

3. I *Sent.* d. 5, a. 9, sol. : « Est enim sensus : Transtulit nos per charitatem communem in regnum Filii sui, in quem et a quo procedit dilectio, in qua datur nobis dilectio charitatis ».

4. I *Sent.* d. 5, a. 9, *in fine* ; d. 10, a. 6, ad 2.

Digitized by Google

plus étroit entre la personne divine, la donation et le don créé lui-même ? Ce thème de l'Esprit comme Don en qui sont donnés tous les dons est tiré d'Augustin [1]. Albert l'invoque déjà pour établir la procession éternelle du Saint-Esprit comme Don. Tandis que le Fils procède comme *primum existens*, l'Esprit procède comme *primum donum* [2]. La raison de don appartient en effet à la procession de l'Esprit comme Amour, en tant que l'amour constitue le premier don de celui qui aime. C'est en raison de cet amour que les autres dons sont donnés. L'ordre des notions, du point de vue de notre connaissance du Saint-Esprit, est le suivant : Esprit qui procède, amour, don personnel et communicable aux créatures raisonnables [3]. La propriété éternelle de l'Esprit comme Amour fournit ainsi la raison de sa propriété comme Don. La procession éternelle de l'Esprit comme Don précède alors, comme leur *cause* et leur *raison*, tous les autres dons accordés comme effets de la procession temporelle du Saint-Esprit [4].

Le réalisme trinitaire de la mission et des dons divins ne prend pas seulement en compte l'amour comme réalité essentielle, mais bien comme propriété de la personne : c'est l'amour personnel, le Saint-Esprit, qui est envoyé dans le temps et donné dans le don créé [5]. Ce don accordé dans la mission de la personne, incluant la propriété du Saint-Esprit, ne concerne pas directement les réalités de l'ordre de la nature, mais celles de la grâce. Cette distinction se prend pourtant

1. Voir en particulier *De Trinitate* XV, XIX, 34 (*CCSL* 50A, 510 ; cf. *PL* 42, 1084 ; *BA* 16, 516-517) : « Porro autem dona ob hoc ambo dixerunt et propheta et apostolus [*Ps* 67, 19 ; *Ep* 4, 8] quia per donum quod est spiritus sanctus in commune omnibus membris Christi multa dona quae sint quibusque propria diuiduntur. Non enim singuli quique habent omnia, sed hi illa, alii alia, quamuis ipsum donum a quo cuique propria diuiduntur omnes habeant, id est spiritum sanctum ». Ce texte est cité par Pierre Lombard, *Sententiae*, lib. I, dist. 18, c. 1 (t. 1/2, p. 152-153).

2. I *Sent.* d. 13, a. 4, quaest., sol. La doctrine albertinienne concernant le Saint-Esprit comme Don développe les principaux éléments élaborés par Guillaume d'Auxerre, cf. J. Gutiérrez González, *Génesis de la doctrina sobre el Espíritu Santo – « Don » desde Anselmo de Laon hasta Guillermo de Auxerre*. Estudio histórico de teología dogmática, Diss. Fribourg (Suisse), Mexico, 1966, p. 124-128.

3. I *Sent.* d. 18, a. 1, sol. : « Spiritus sanctus est donum in quo alia dona donantur : et in hoc dono dantur dona. Et ratio hujus est, quia quidquid aliquis alicui gratuito et liberaliter dat, primo ante illud dat ei amorem, et in illo postea communicat ei de bonis suis, et dat ei et se, et quidquid dat » ; cf. a. 3 ; a. 4, ad quaest. : « Spiritus, procedens, amor, donum dicunt eamdem proprietatem, quae notio est sub diverso modo significandi. ... Donum autem addit ad amorem habitualitatem communicandi alteri : et ideo secundum modum intelligendi sic est ordo, quod ipse est procedens spiritus, ut amor, qui est donum communicabile amicis vel creaturae rationali » ; cf. a. 5.

4. *Ibid.*, a. 1, ad 1 : « Sic dico hic, quod primum donum causa est omnium aliorum, ut dictum est : quia in primo dono datur nobis amor Dei, qui est Spiritus sanctus, qui donum vocatur ab aeterno » ; cf. ad 3 ; a. 6, ad 5 : « Ly donum ... ponit potius rationem ejus in quo datur omnis effectus » ; d. 13, a. 4, sol. : « Quidquid datur sibi invicem a diligentibus, amor gratuitus est prius illo et causa illius : et ideo dicit Augustinus, quod amor qui est Spiritus sanctus, est donum in quo omnia dona donantur ». Le don éternel est cause et raison du don accordé dans le temps, cf. d. 13, a. 4, arg. 2 et ad 2 ; d. 14, a. 13, ad 3 ; d. 18, a. 3 ; a. 6, ad 3.

5. La question hypothétique (*per impossibile*) du don de l'amour divin si le Saint-Esprit n'existait pas conduit à admettre, dans ce cas, la communication de l'amour essentiel (I *Sent.* d. 14, a. 15). Cependant, selon le donné de la foi, la procession temporelle du Don inclut la propriété éternelle du Saint-Esprit, cf. d. 18, a. 1, ad 5.

Digitized by Google

du côté des effets, et non pas du côté de leur cause. Si, du point de vue des effets créés, il faut distinguer les *gratuita* et les *naturalia*, il n'en va pas de même en Dieu. Du côté de la Trinité, c'est par un seul Don que tout est donné, de même que c'est par un seul Verbe que le Père opère toutes choses [1]. Le rapport de causalité qu'il faut établir entre la procession éternelle et le don de la personne dans le temps peut à son tour être précisé : le don de la personne à la créature apparaît comme le terme consécutif à la raison de don éternel. Il faut voir une *causalitas (ratio) consequentiae* dans l'ordre qui permet de remonter de l'effet à la cause (puisqu'il y a don dans le temps, l'Esprit est donc ce don), tandis que dans l'ordre qui va de la cause à l'effet peut être établie une *causalitas (ratio) consequentis*, puisque c'est la propriété éternelle qui est *causa* et *ratio* du don de la personne dans le temps et non l'inverse : puisque le don est le don, il est donné [2]. La transcendance et la gratuité de l'amour créateur et sauveur sont ici en jeu : si les créatures n'existaient pas, le Saint-Esprit demeurerait pleinement le Don divin. La raison de don ne disparaît donc pas si l'on fait abstraction de la créature qui le reçoit [3]. La doctrine d'Albert vise ici à sauvegarder la primauté du sens personnel de *donum*. Il en va autrement lorsqu'on considère l'action donatrice qui, posant la causalité actuelle de Dieu à l'égard de la créature, signifie à la fois l'essence et la notion (la personne), en vertu de la règle selon laquelle toute action connotant un effet créé signifie l'essence divine [4].

La causalité du Saint-Esprit à l'égard de la créature se trouve enfin brièvement évoquée à la dist. 32, dans l'examen des formules *Pater et Filius*

1. I *Sent.* d. 18, a. 2, ad 3 : « Licet in nobis distinguantur gratuita a naturalibus, tamen in Deo dante non est sic : omnia enim dat in uno dono gratuito quod est Spiritus sanctus, sicut etiam omnia facit uno verbo quod est Filius ». On doit par ailleurs attribuer à l'Esprit des effets qui ne relèvent pas seulement de la grâce sanctifiante, comme par exemple l'énoncé de propositions vraies : « Omne verum, a quocumque dicitur, a Spiritu sancto est » ; l'expression de l'*Ambrosiaster* sur I *Co* 12, 3 (*PL* 17, 245) est rapportée dans les *Sententiae* (lib. I, dist. 46, c. 7 ; t. 1/2, p. 320-321), où l'on trouve également la référence à *Jn* 1, 3 (*ibid.*, c. 3 ; t. 1/2, p. 316). Cela s'applique au vrai qui relève de la piété, mais aussi à toute vérité ; dans ce cas, il n'est pas requis que celui qui énonce une proposition vraie possède le Saint-Esprit. Le *verum* est ici approprié au Saint-Esprit comme à celui qui manifeste la vérité et enseigne intérieurement, selon *Jn* 16, 13 ; on doit alors l'entendre à la manière d'un don *gratis datum*, sans qu'il y ait nécessairement une mission de l'Esprit, cf. I *Sent.* d. 2, a. 5 ; d. 46, a. 19. Pour ce point, voir F. Ruello, *La notion de vérité chez saint Albert le Grand et chez saint Thomas d'Aquin de 1243 à 1254*, Louvain, Paris, 1969, p. 126-130.

2. I *Sent.* d. 18, a. 6, arg. 3 et ad 3 : « Si haec est causa quod dicitur donum, quod daturus eum erat Pater vel Filius in tempore, videtur temporale esse causa vel ratio aeterni : quod constat inconveniens, cum potius sit e converso. – Dicendum, quod temporale nec causa nec ratio est aeterni : sed potius e converso. Unde dicendum, quod cum dicitur, quod Spiritus dicitur donum, quia dandus erat in tempore, ly *dandus* vel *daturus*, cum dicitur Pater daturus Spiritum sanctum ut est donum, non dicunt causam vel rationem, sed potius terminum, et consequens rationem doni. Et est sensus : Quia donum erat donum, ideo consequebatur datio. Si autem velis inferre, quod si dat, donum dat : et ita videtur ratio doni inferri ex dato, et ita causari. Dicendum, quod est causalitas consequentiae, et non consequentis : et sic bene effectus infert causam. Et est causalitas consequentis : et sic non infert effectus causam, sed magis e converso : et sic est hic. Undo quando ex temporali infertur aeternum, non est nisi ratio consequentiae, et non consequentis ».

3. *Ibid.*, ad 4.

4. *Ibid.*, ad 5 ; cf. d. 18, a. 2 et 3 : le nom de *donum* convient en propre au Saint-Esprit, contrairement à *datum, datio, donatio*.

Digitized by Google

diligunt (nos) Spiritu Sancto ou *per Spiritum Sanctum*, etc. Le cœur de la discussion concerne pourtant moins le rapport du Saint-Esprit envers la créature que la signification du Saint-Esprit dans la formule *Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto*. Les opinions de nombreux maîtres y sont longuement discutées et reçoivent des réponses distinctes, dans un corps de doctrine fort complexe [1]. La difficulté tient principalement, pour nous limiter ici à l'essentiel, au mode de signification de l'ablatif *Spiritu Sancto*. Albert accueille favorablement les opinions qui considèrent que l'Esprit peut être signifié à la manière de la forme de l'acte, non pas certes à la façon de la forme substantielle qui donne l'être à une chose (cela ferait de l'Esprit un principe du Père et du Fils et, par ailleurs, ne permettrait plus de saisir la distinction personnelle), mais « à la manière d'un effet ayant l'acte d'une quasi-forme », en tant que l'Esprit procède comme celui en qui le Père et le Fils sont unis [2]. Plutôt que l'ablatif ou la préposition *per*, c'est donc la formule *in Spiritu Sancto* qu'il faut préférer, car la préposition *in* signifie, mieux que les autres expressions, l'union et le lien du Père et du Fils [3].

Albert s'applique ici à montrer la distinction qu'il faut établir entre l'expression *Pater dicit (omnia) Verbo* et l'expression *Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto*, sans prolonger cette réflexion par la considération du rapport entre le Saint-Esprit et la créature dans l'ablatif *Spiritu Sancto* [4]. Une difficulté supplémentaire apparaît dans l'examen de l'expression *Pater et Filius operantur per Spiritum Sanctum*. L'analyse d'Albert ne donne guère de relief à cette formule. La raison est en fournie par le mode de signifier de la préposition *per* et par le procédé d'appropriation qui lui est attaché : *per* désigne une cause médiane, efficiente ou formelle, mais ne signifie ni la cause matérielle ni la cause finale. Or c'est précisément la fin et la bonté « contenant » l'œuvre créée qui sont appropriées à l'Esprit, de même que la puissance opérative (causalité efficiente « médiane ») et la sagesse créatrice (causalité exemplaire) sont appropriées au Fils et permettent de rendre compte de la formule *per Filium* [5]. L'Esprit existe bien *a Patre et Filio*, mais, puisque la préposition *in* évoque la bonté créatrice et la fin, l'expression *Pater et Filius operantur in Spiritu Sancto* est plus communément reçue [6]. L'argumentation d'Albert, liant étroitement le

1. Le même problème a déjà été discuté, avec d'abondants détails, à la dist. 10, a. 7. Pour une présentation plus complète de ce dossier, voir ci-dessous, ch. VI,4 et ch. XV,2.

2. I *Sent.* d. 32, a. 1, ad 1-5 : « sicut effectu habente actum quasi formae » ; sol. : « ... Ablativus construitur in habitudine existentis de principio quod habet actum quasi formae in uniendo » ; cf. a. 2 ; d. 10, a. 7, sol., ad quaest. 4 et ad quaest. 6.

3. I *Sent.* d. 32, a. 2, sol. Pour cette idée d'union (*nexus*), voir aussi d. 10, a. 7, ad quaest. 5 et 6 ; à cet endroit (ad quaest. 7), Albert préfère déjà l'expression « Pater et Filius diligunt se dilectione quae est Spiritus sanctus » (l'expression est reconnue *magis propria*) à la formule « Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto ».

4. I *Sent.* d. 32, a. 1, arg. 10 ; ad 10 : « Pater dicit verbo, ut supra dictum est : quia consignificatum est creatura respectu cujus verbum est ratio ex parte rei dictae, licet non habeat rationem principii ex parte dicentis. Non tamen omnino simile est in dilectione ... ».

5. I *Sent.* d. 32, a. 7, ad 2.

6. I *Sent.* d. 32, a. 7, arg. 3 : « Si sufficiens ratio est, quod Pater operetur per Filium, quia Filius est ab eo : tunc etiam eadem ratione possumus dicere, quod Pater et Filius operantur per Spiritum sanctum, quia Spiritus sanctus est ab utroque : et hoc non invenitur » ; ad 3 : « De Spiritu sancto non dicitur [Pater et Filius operantur *per* Spiritum sanctum] : quia licet potentiam operantem habeat a Patre et Filio, non tamen appropriatur ei, sed magis finis et

Digitized by Google

mode de signification de la préposition et l'appropriation de l'attribut essentiel, fait ainsi passer au second plan l'ordre de communication de la vie divine.

Ces éléments de la théologie d'Albert dans son commentaire sur les *Sentences* concernant la mission de l'Esprit et les noms d'Amour et de Don revêtent un grand intérêt pour notre propos. L'étude de la procession du Saint-Esprit comme Don et Amour a établi que la propriété de la personne est la cause et la raison des effets créés. La formulation et l'étude de ce rapport concernent la procession temporelle de la personne divine, opérant le retour de la créature raisonnable à Dieu. Dans ce contexte, Albert s'applique davantage à distinguer la création et la mission qu'à penser leur rapport dans une synthèse. Malgré cette réserve, il faut relever, dans le traité de la mission du Saint-Esprit, l'abondance du matériel théologique et la grande finesse des analyses qui précisent la place de l'Amour et du Don dans la Trinité et dans l'œuvre divine *ad extra*. L'attention prêtée au langage, dans la Trinité immanente comme dans l'agir *ad extra*, conduit enfin à mettre en valeur la préposition *in*, qui désigne le Saint-Esprit comme le lien d'amour mutuel unissant le Père et le Fils, et qui donne à saisir son agir créateur dans le sens de bonté et de la fin.

bonum quod est contentivum operis in esse, et bono : et ideo magis operantur Pater et Filius in Spiritu sancto continendo opus suum, quam per Spiritum sanctum » ; cf. a. 2.

Digitized by Google

CHAPITRE III

LA TRINITÉ CRÉATRICE DANS LE TRAITÉ D'ALBERT SUR LA CRÉATION AU DEUXIÈME LIVRE

La matière du premier Livre étant Dieu Trinité, c'est du point de vue de notre connaissance du mystère de la Trinité et de l'Unité divine que les créatures ont trouvé place dans la réflexion théologique : Dieu Trinité en soi connu par la foi au moyen des similitudes offertes par les créatures, puis Dieu Trinité en tant que les créatures sont effectivement produites et conservées par lui. Plusieurs éléments de théologie trinitaire sont repris au deuxième Livre, mais cette fois du côté de la créature et de sa production.

Notre propos n'est pas de mener ici une étude complète de la doctrine albertinienne de la création dans le commentaire sur le deuxième Livre, ni d'y chercher d'éventuelles sources pour l'ensemble du traité de la création chez Thomas [1]. Nous chercherons seulement à préciser la place du donné trinitaire et sa signification pour la doctrine du créateur et de la création, afin d'évaluer la mise en œuvre des perspectives ouvertes par le *Prologue* général et élaborées dans le commentaire sur le premier Livre.

1. LA STRUCTURE DU DEUXIÈME LIVRE

Albert reprend du Lombard le schéma tripartite qui structure son enseignement sur la création et les créatures : après une introduction (*pars prooemialis*) consacrée au créateur et à la détermination de l'*exitus* des créatures (dist. 1), l'étude de ce Livre concerne l'ange, créature spirituelle (dist. 2-11), la créature matérielle (dist. 12-15), puis l'homme, créature spirituelle et matérielle (dist. 16-44 [2]). Le texte biblique des premiers chapitres de la *Genèse* fournit la trame qui relie entre elles ces trois sections : davantage que d'autres parties du commentaire, celle-ci accorde à la théologie biblique une place de premier

1. Pour une comparaison d'ensemble (plus matérielle que synthétique), on verra J. Hinz, *Verhältnis des Sentenzenkommentars von Thomas von Aquin zu dem Alberts des Grossen (Vergleich von Buch II)*, Würzburg, 1936. Le thème de la Trinité créatrice n'y reçoit qu'une attention marginale ; cf. p. 9, 14, 58.

2. Cf. Albert, II *Sent. Prol.*

Digitized by Google

ordre. La matière de ce deuxième Livre dépasse le propos d'un simple traité *de creatione*. Cela se vérifie en premier lieu pour la section consacrée aux anges, qui se présente comme un traité complet d'angélologie : la création et la condition des anges, mais aussi la béatitude des bons anges (leur *conversio*) et la chute des mauvais anges (leur *aversio*), l'action des démons dans le monde et le ministère des bons anges dans l'exercice de la Providence divine. De manière comparable, l'étude de l'être humain s'occupe dans un premier temps de sa création, homme et femme, puis de sa conservation et de sa propagation, avant d'aborder dans une longue section (dist. 21-44) un vaste ensemble de questions relatives à la faute des premiers parents et au péché. Seule la section consacrée à la créature corporelle s'en tient plus directement à sa production, suivant le septénaire biblique structuré selon le schéma augustinien : *creatio, distinctio, ornatus*. Rien de très particulier en somme dans la structure de ce Livre et du traité de la création [1], qui suit de près l'organisation du Lombard. L'exégèse biblique est cependant prolongée en plusieurs endroits par l'intérêt d'Albert pour les sciences naturelles [2], qui confère à son commentaire la note propre du *doctor universalis*.

A considérer d'abord le *Prologue* et les principales *divisions du texte*, la théologie trinitaire semble absente de la doctrine de la création. En frappant contraste avec le *Prologue* général, celui qui ouvre le deuxième Livre ne fait guère de place à la théologie trinitaire. Il y est seulement question, à propos de la vision d'Isaïe (*Is* 6, 1, citation biblique en exergue), du Saint-Esprit qui enseigne le prophète ; la matière de la première distinction concernant le créateur est simplement désignée en fonction de l'erreur de ceux qui ont posé plusieurs principes du monde : il n'y a qu'un seul créateur et *rector* du monde. Les *divisions du texte* présentant les principales articulations du commentaire reprennent le plan annoncé, sans davantage de précisions sur l'œuvre trinitaire de création [3].

2. L'EXÉGÈSE TRINITAIRE DE LA CRÉATION

Sans faire l'objet d'un véritable regroupement systématique, la doctrine trinitaire apparaît dans le traité de la création à l'occasion de plusieurs questions

1. Voir par exemple la présentation de la *Glossa* d'Alexandre de Halès sur le deuxième Livre, d. 1, n° 1 (éd. Quaracchi, t. 2, p. 1).

2. L'astronomie occupe ici une place de choix (d. 2, a. 3-5 ; d. 14, a. 1-6 ; d. 15, a. 1-5), mais on peut noter également les indications concernant les plantes, les mers et les vents, les continents, les animaux ; caractéristique de cet intérêt, la d. 15 s'achève par la question : « Quare nulla mentio est de mineralibus inter ornatum elementorum » ; pour ces aspects de son enseignement, Albert renvoie à son *De quatuor coaequaevis*, fruit de son séjour parisien peu avant la rédaction de ce deuxième Livre, cf. J.A. Weisheipl, *The Life and Works of St. Albert*, p. 22 ; ces questions ne susciteront qu'un intérêt assez limité chez Thomas.

3. Sans en faire expressément un vestige, Pierre Lombard mettait en parallèle l'étude de la Trinité incréée et celle de créature tripartite : *Trinitatis increatae sacramentum / tripartitae creaturae documentum* (lib. II, dist. 1, c. 6 ; t. 1/2, p. 336) ; ce jeu ne mots ne trouve pas d'écho chez Albert, pas plus que chez Thomas.

Digitized by Google

bien précises suggérées par le texte des *Sentences*, et que l'on peut ramener (en laissant de côté la question, davantage anthropologique et angélologique que trinitaire, de l'image de Dieu dans l'ange et l'homme [1]) à la place du Fils dans la création. Les autres passages où il est question de la Trinité sont plus marginaux ou ne concernent pas directement l'œuvre de création [2].

La « détermination » du créateur et de la création, au premier article du commentaire sur ce deuxième Livre, commence par l'interprétation des premiers mots de la *Genèse* : *In principio*, dont l'exégèse christologique est confrontée aux autres exégèses qui ne font pas intervenir le point de vue trinitaire [3]. L'interprétation trinitaire concerne plus précisément la place du Fils dans la production des créatures ; elle implique cependant une compréhension globalement trinitaire de la création, à laquelle nous rattacherons diverses questions posées plus loin à propos des premiers versets de la *Genèse*. Le rôle créateur du Verbe apparaîtra encore à propos de la connaissance et de la béatitude des anges, dans le cadre général de l'interprétation augustinienne reprise par Albert.

Les *Sentences* ouvrent le traité de la création par la texte de la *Genèse* : « In principio creavit Deus caelum et terram ». Pierre Lombard y souligne d'emblée l'unité du principe de la création, contre la thèse d'une pluralité de principes [4]. Au-delà des sources médiévales (la *Glossa ordinaria* en particulier), ce premier chapitre du deuxième Livre reprend l'introduction de l'*Hexaemeron* de S. Ambroise, qui commençait son exposé de l'œuvre des six jours par la critique de l'opinion de Platon et d'Aristote concernant les principes du monde [5]. Le premier article du commentaire d'Albert relève de cette même problématique. Trois interprétations de *In principio* sont mises en avant. Il s'agit en effet de préciser la signification du premier verset de la *Genèse* que le Lombard pose comme fondement de toute son *intentio* [6]. Ces trois exégèses appartiennent au patrimoine commun de la théologie : réunies par Augustin, elles ont passé avec lui à l'ensemble des théologiens du moyen âge latin [7].

1. On notera cependant le rappel de l'attribution analogique de l'*imago* au Fils et à la créature (II *Sent.* d. 16, a. 6).

2. Ainsi notamment le sens de l'expression *caelum trinitatis* (II *Sent.* d. 2, a. 7-8), déjà longuement expliqué dans la *Summa de creaturis* (*De IV coaequaevis*, tract. 3, q. 10, a. 1-4) ; le péché contre le Saint-Esprit (II *Sent.* d. 43, a. 1-7 ; cf. d. 22, a. 3).

3. II *Sent.* d. 1, a. 1.

4. *Sententiae*, lib. II, dist. 1, c. 1 (t. 1/2, p. 329-330).

5. Ambroise, *Hexaemeron* (*Exaemeron*) I, 1, 1 (*CSEL* 32/1, p. 3 ; cf. *PL* 14, 123-124).

6. Albert, II *Sent.* d. 1, *div. text.*

7. Voir notamment *De Genesi ad litteram* I, I, 2 (*CSEL* 28/1, 4 ; cf. *BA* 48, 84-85) ; Augustin ne choisit pas expressément entre les diverses interprétations qu'il propose ; l'interprétation trinitaire joue cependant un rôle décisif dans la suite du texte, cf. P. Agaësse et A. Solignac, « Interprétations diverses de Gen. I, 1-3 », *BA* 48 (1972), p. 581-584 ; A. Solignac, « Exégèse et Métaphysique. Genèse 1, 1-3 chez saint Augustin », dans *In Principio*. Interprétations des premiers versets de la Genèse, « Centre d'études des Religions du Livre », « Etudes augustiniennes », Paris, 1973, p. 153-171 ; D. Cerbelaud, *Création et Trinité*. Les enjeux théologiques de l'interprétation « trinitaire » de Gn 1 : 1-2 des origines à saint Augustin, Diss. Strasbourg, Lille, 1987, p. 531-572 (avec un *excursus* sur le succès de l'exégèse augustinienne dans le monde latin jusqu'au XII[e] siècle).

Digitized by Google

A. In principio : *le Fils et la création*

La première interprétation, qui reçoit un relief particulier dans ce premier article, identifie *principium* au Fils : Dieu le Père crée en son Fils. S'enracinant dans le thème biblique – paulinien et johannique en particulier – du Christ ἀρχή, elle s'affirme clairement dès les Pères apologistes et passe avec les Alexandrins (les homélies d'Origène sur la Genèse et l'évangile de S. Jean spécialement) dans le bien commun de la théologie [1]. La christologie alexandrine, dans la mouvance néoplatonicienne, développera cette conception chrétienne de la création en voyant dans le Fils, Verbe et Sagesse, le lieu des réalités intelligibles et la puissance par laquelle le Père opère la création [2]. Chez Augustin, qui constitue à n'en pas douter la source immédiate d'Albert et des scolastiques en général, il ne s'agit pas seulement d'une exégèse allégorique. La lecture trinitaire et christologique apparaît comme l'explication d'un sens littéral énoncé aux côtés d'autres sens possibles qu'Augustin se plaît à multiplier face à ses adversaires dans le premier Livre du *De Genesi ad litteram* : la Trinité est indiquée, mentionnée, insinuée par l'Écriture, de telle sorte que nous devons comprendre ici que le Père, le Fils et l'Esprit sont à l'œuvre. Si en effet le *principe* désigne le Fils, *Dieu* désigne le Père et l'*esprit de Dieu porté sur les eaux* signifie le Saint-Esprit [3]. A cette présence de la Trinité dans la création de la matière informe, premier commencement de la créature à l'état d'ébauche, correspond son action créatrice dans l'œuvre de formation : *Dieu dit* (le Père), *que cela soit* (le Fils, engendré comme celui « en qui était que cela fût fait »), *et Dieu vit que cela était bon* (le Saint-Esprit [4]).

Reprise par Albert, cette première *expositio* de *Gn* 1, 1 enseigne donc que le Père a créé dans le Fils (*in Filio*) le ciel et la terre, c'est-à-dire les êtres supérieurs et inférieurs, visibles et invisibles. Elle soulève cinq objections, dont la discussion permettra de préciser le sens du verset biblique dans deux directions : le fondement et la raison de l'appropriation du nom de principe au Fils (arg. 1-2), puis d'une manière plus générale l'opération du Père par le Fils (arg. 3-5).

La discussion se place d'emblée sur le terrain des appropriations. Cela, de soi, ne présente pas de difficultés nouvelles : l'agir créateur est commun aux trois personnes, ainsi que les noms « Dieu » et « principe ». Il en va autrement si l'on considère l'appropriation de *in principio* au Fils en particulier. L'application d'Albert à fonder cette appropriation en toute rigueur manifestera la valeur de l'interprétation trinitaire. En effet, l'appropriation ne peut être menée ici qu'en raison de la notion de *principe*, de l'acte (*creavit*), ou de la préposition *in*. Or cela pose problème à tous égards. L'objection est loin d'être fictive, car le

1. L'histoire de cette exégèse, de ses préparations juives aux synthèses du IVe siècle, est présentée dans le détail, avec un grand nombre de textes, par D. Cerbelaud, *Création et Trinité*.

2. Voir notamment P. Tavardon, « La doctrine de la création selon Origène dans la mouvance platonicienne », *ETR* 65 (1990) 59-76.

3. *De Genesi ad litteram*, I, VI, 12 (*CSEL* 28/1, 10 ; cf. *BA* 48, 96-99). Augustin ne précise pas, comme le faisait S. Ambroise, que l'interprétation christologique de *Gn* 1,1 concerne le « principe mystique » (Ambroise, *Exaemeron* I, IV, 15 ; *CSEL* 32/1, p. 13).

4. *De Genesi ad litteram*, II, VI, 10-II,VIII, 19 (*CSEL* 28/1, 39-45 ; cf. *BA* 48, 162-175).

Digitized by Google

commentaire sur le premier Livre a posé l'affinité du nom de principe (puissance) avec la personne du Père « principe sans principe », l'affinité du concept de « principe d'action » avec le Père encore si l'on considère le principe « premier » dans la Trinité, ou avec le Saint-Esprit si l'on considère le principe prochain d'action *ad extra* (la bonté qui incline à agir) ; la préposition *in*, enfin, a été très clairement appropriée au Saint-Esprit, puisque cette préposition dénote la cause qui « contient » (cf. *Rm* 11, 36).

La réponse d'Albert cherche à rapprocher l'expression *in principio* de la causalité exemplaire, à la manière des idées ou formes des créatures dont la sortie (*exitus ideati ab idea*) pourra être appropriée au Fils, sagesse et art du Père. La *continentia* signifiée par la préposition *in* désigne alors non pas la causalité de la bonté divine, mais la présence des idées dans le Verbe, à la manière de l'*artificiatum* contenu dans l'art qui est son principe *a quo* et *in quo* [1]. Il n'en demeure pas moins que le nom de principe convient tout aussi bien à la cause efficiente (proche de la propriété du Père) qu'à la cause exemplaire. Cet aspect de la solution ne suffit donc pas pour rendre pleinement compte de l'interprétation trinitaire du texte biblique, suivant la rigueur du procédé d'appropriation. C'est en considérant l'ensemble de l'interprétation trinitaire (l'« ordre des mots ») que l'appropriation sera convenablement établie : « appropriatio fit ex ratione ordinis verborum [2] ». L'appropriation du *principe* au Fils est donc entièrement solidaire de l'attribution du nom *Dieu* au Père et de l'*esprit porté sur les eaux* au Saint-Esprit [3]. Les personnes divines sont alors mentionnées dans l'œuvre de création selon l'ordre des attributs de puissance, sagesse et bonté, qui s'appuie à son tour sur l'ordre de la possession et de la communication de la nature divine : c'est cet ordre qui, ultimement, justifie l'acception du nom de principe au sens de la cause exemplaire, puis son attribution au Fils en particulier.

En comparant ensuite le premier verset de la *Genèse* et l'expression *Pater operatur (creat) per Filium*, Albert inscrit l'exégèse trinitaire du récit biblique de la création dans une compréhension globale de l'opération divine. L'analyse détaillée de la formule *per Filium* trouvera place au cœur de l'hexaéméron (dist. 13). L'enjeu principal, à la dist. 1, en est la signification des noms de « Fils » et « principe », suivant le rapport à la créature produite. La création au sens actif (*Deus creat, creatio actu*) ne désigne pas quelque chose qui détermine l'essence divine en réalité, mais elle signifie l'essence divine avec une relation à la créature *secundum rationem tantum* : le rapport de l'essence divine envers ce

1. II *Sent.* d. 1, a. 1, première *expositio*, ad 2 et 5 ; *Summa de creaturis*, p. I (*de IV coaequaevis*), tract. 4, q. 73, a. 3, quaest. 1, ad 3.

2. II *Sent.* d. 1, a. 1, première *expositio*, ad 1 : « Ex ordine verborum fit appropriatio : quia dicitur ibi *Deus*, cujus est principii auctoritas : et subinfertur postea, quod *Spiritus Dei ferebatur super aquas* : igitur consequens est ut per *principium* intelligatur Filius, ut tota nobis Trinitas (ut dicit Augustinus) in suis operibus indicetur » ; ad 2 : « Appropriatio fit ratione ordinis verborum : quae licet non omnia hic exprimantur, tamen ponuntur in Genesi ».

3. La *Summa de creaturis* (p. I, tract. 4, q. 73, a. 3, quaest. 6) apporte davantage de détails sur la place du Saint-Esprit ; Albert y remarque en particulier que l'Esprit est référé au Père dont il procède, tant dans dans sa mission (*mitti est cognosci, quod ab alio sit*) que dans la création (*Spiritus Dei [Gn 1, 2] est Spiritus a Deo, hoc est, a Patre* ; *ibid.*, ad 3).

Digitized by Google

dont elle se distingue en créant, à savoir l'effet créé lui-même [1]. Cela interdit d'identifier purement et simplement la création (*creare*) avec l'essence ou avec l'*esse* divin, quant au mode de notre connaissance [2]. S'il est vrai que « le Verbe crée », c'est en tant que le Père opère par lui, et en tant que créer désigne l'essence divine avec un rapport aux créatures. La formule *Pater creat (operat) per Filium* exprime ainsi adéquatement cette opération créatrice qui respecte l'ordre des personnes et l'*auctoritas* du Père. Le texte de la *Genèse* dépasse cependant la seule signification de la puissance créatrice désignée dans l'expression *per Filium*, car le nom *Filius* ne peut pas signifier par lui-même le rapport envers la créature : il signifie seulement la relation au Père (à la différence du nom de *Verbe*, qui signifie d'abord le rapport au *dicens* puis secondairement le rapport aux créatures). Mais le nom de *principe*, de son côté, signifie principalement l'origine de laquelle découle (*fluit*) l'*esse* des créatures. Enfin, puisque la préposition *in* précise ce rapport comme étant celui du principe dans lequel l'œuvre d'art est contenue et duquel l'œuvre provient, l'expression *in principio*, prolongée par la formule *per Filium*, exprime au mieux l'œuvre créatrice du Fils.

A la distinction 13, dans la section consacrée à la production de la créature corporelle (premier jour), Albert reprend l'examen de la formule « per Filium », sous la forme d'une petite question destinée à expliquer le texte des *Sentences*. L'expression augustinienne « Pater operatur per Verbum suum et Spiritum suum » (ou « in Verbo ») rassemble en effet la signification de nombreux passages bibliques, parmi lesquels se trouve le premier verset de la *Genèse* : le Seigneur a créé le ciel et la terre *dans le principe* ; il a tout fait *dans sa sagesse*, c'est-à-dire dans le Fils *par qui il a fait les siècles* ; c'est *par le Verbe du Seigneur* que les cieux ont été affermis [3]. Pierre Lombard retenait deux interprétations. La première, pour exclure tout défaut de puissance d'une personne divine et pour écarter toute signification du Fils et de l'Esprit comme instruments du Père, explique l'opération du Père *par* le Fils et l'Esprit de la manière suivante : le Père opère *avec* le Fils et le Saint-Esprit et ne fait rien sans eux. Lorsque l'on dit que le Fils opère *a Patre* et le Saint-Esprit *a Patre et Filio*, l'énoncé désigne alors l'*auctoritas* du Père. La seconde interprétation prolonge la première en joignant plus étroitement la considération de l'ordre divin et celle de l'agir créateur : dire que le Père opère par (dans) le Fils et l'Esprit, cela signifie que le Père « engendre le Fils créateur de toutes choses » (*eum genuit omnium opificem*), et que « l'Esprit procède du Père et du Fils comme créateur de toutes choses » (*ab utroque procedit Spiritus Sanctus factor omnium*). « Si donc le Père est la cause du Fils en tant qu'il est le Père, à plus forte raison est-il la cause de ce qui est fait par le Fils [4] ».

1. II *Sent.* d. 1, a. 1, première *expositio*, ad 3 ; a. 3, ad 1.

2. *Ibid.*, a. 1, ad 3 : « Non est verum, quod creatio sit tantum essentia, et nihil plus : et ideo creare non est esse » ; l'objection enchaînait les formules : *Pater operatur per Filium, in Filio, Verbum creat, creatio actio divina essentia est, creare est esse, Pater est per Filium.*

3. *Sententiae*, lib. II, dist. 13, c. 7 (t. 1/2, p. 393-395) : *Gn* 1, 1 ; *Ps* 103, 24 ; *He* 1, 2 ; *Ps* 32, 6 ; cf. Augustin, *Enarr. in Psalm.* 32, serm. 2, n° 5 (*CCSL* 38, 259 ; cf. *PL* 36, 288).

4. *Sententiae, ibid.* : « Si enim causa eius Pater est secundum quod Pater est, multo amplius eorum causa est quae per Filium facta sunt » (t. 1/2, p. 395). Il s'agit d'une citation de saint Jean Chrysostome (*In Epist. ad Hebr.*, hom. 2, n° 2 ; *PG* 63, 29) par laquelle Pierre

Digitized by Google

L'explication d'Albert, ici, ne prend pas en compte le rôle créateur du Saint-Esprit et se concentre sur la formule *per Filium*, en détaillant le rapport du Père au Fils, puis le rapport du Père à la créature par le Fils. Dans les expressions telles que *Pater est per Filium* ou *Pater scit, vel sapit per Filium*, la détermination du verbe signifie le Fils comme cause ou principe du Père ; ces formules doivent donc être rejetées, du fait que le Père est le principe du Fils et que tout ce qui est dans le Fils est reçu du Père. Mais, avec les termes (les verbes) qui signifient l'œuvre du Père (*Pater operatur per Filium*), le Père est correctement signifié comme le principe et la cause de cette œuvre, c'est-à-dire comme celui de qui procèdent l'acte et l'œuvre (*principium et causa illius operis* ; *a quo procedit actus et opus*). L'expression ne signifie donc d'aucune manière que quelque chose soit le principe du Père, mais elle désigne le Fils comme *causa ab alio existens*, c'est-à-dire comme *causa media* de l'œuvre du Père [1]. Cette explication du *per Filium* ne présente aucun recours au thème du Fils comme Verbe. Elle s'appuie sur l'ordre des personnes dans l'agir créateur, sans faire jouer les appropriations. Il s'agit ainsi d'un langage propre : l'opération créatrice de la Trinité est formulée en tenant compte de la distinction des personnes et de l'*ordo naturae* en Dieu. Dans ce même contexte, Albert donne une interprétation « bénigne » à l'expression d'Alcuin, citée par les *Sentences* : « Dieu opère dans le Verbe (*in Verbo*) en disposant toutes choses [2] ». Au jugement du dominicain, l'expression est impropre, car « engendrer » n'est pas « opérer » [3]. Il faut alors comprendre que Dieu « opère dans le Verbe » de la manière suivante : le Père engendre le Verbe qui est son art, contenant les « raisons » de toutes les créatures. Notons que Thomas acceptera l'expression d'Alcuin en critiquant l'interprétation qu'en donne Albert, lui objectant qu'elle ne fait pas la différence entre « opérer » et « faire » [4].

L'exégèse d'Albert met ainsi en œuvre une analyse serrée du langage et des modes de signification des termes en présence (préposition, nom, verbe) pour manifester la richesse du premier verset de la *Genèse* dans une exégèse théologique trinitaire de la création. Ce premier verset, à la manière d'une miniature théologique que Thomas reconnaîtra plus volontiers dans le Prologue johannique, permet d'exclure et de réfuter toutes les erreurs commises à propos de la création : *ut per ipsam possit excludi omnis error* [5]. S'il est principalement question de la place du Fils, le sens complet de *Gn* 1, 1 implique pourtant une compréhension globalement trinitaire : *ex ordine verborum*. Le Père crée dans le Principe et dans sa Bonté. Cette interprétation de *In principio* permet d'exclure la première erreur portant sur le Créateur, à savoir la pluralité des

Lombard achève son exposé ; cf. aussi la *Glose* du Lombard sur *He* 1, 3 (*PL* 192, 406) ; pour cette désignation du Père comme *cause* du Fils, cf. Albert, I *Sent.* d. 5, a. 4, ad object. 1 : « quasi causa ».

1. II *Sent.* d. 13, a. 4, q. 2, sol.

2. *Sententiae*, lib. II, dist. 12, c. 6 (t. 1/2, p. 388-389) ; Alcuin, *In Gen.*, Interr. 19 (*PL* 100, 519).

3. II *Sent.* d. 13, a. 1, ad 2 : « Alcuinus indiget pio interprete : quia Pater non proprie operatur in Verbo : quia generare non est operari : unde improprie locutus est » ; cf. arg. 2 ; *Summa de creaturis*, p. I (*De IV coaequaevis*), tract 4, q. 71, a. 3, arg. 1 et ad 1.

4. Thomas, II *Sent.* d. 12, *exp. text.* ; voir ci-dessous, ch. XVII,4.

5. Albert, II *Sent.* d. 1, a. 1, sol. ; cf. Thomas, *In Ioan.*, c. 1, lect. 1 (Marietti, n° 64-65).

Digitized by Google

principes de la création [1]. Le premier article du commentaire sur le deuxième Livre n'en donne pas le détail ; celui-ci fera l'objet des articles suivants. Il s'agit d'abord de l'hérésie manichéenne [2], déjà récusée au premier Livre sur la base du premier verset de la *Genèse* [3], puis de l'*error Platonis* qui, d'après les *Sentences*, pose trois principes : Dieu (l'intellect paternel), l'exemplaire et la matière éternelle [4]. On retrouvera cette *error Platonis*, avec celle d'Aristote [5] et des *philosophi multi* (éternité de la matière et du monde), dans le contexte de la deuxième interprétation.

Cette discussion des opinions des philosophes ne fait guère intervenir la théologie trinitaire, sinon à propos des idées divines (qui constituent ici, au jugement d'Albert, la pierre de touche de la controverse aristotélicienne à l'égard de Platon [6]), puis dans la détermination de la volonté divine comme principe de la création. Critiquant la théorie platonicienne des *exemplaria* éternels, Albert rappelle brièvement qu'il y a une manière « vraie et sainte » de poser les idées dans l'esprit divin, qui s'applique à cette parole d'Augustin : « Celui qui nie l'existence des idées, nie l'existence du Fils de Dieu [7] ». Aux côtés d'Augustin et de Platon, il rappelle les vers de Boèce qui semblent plaider en faveur de

1. Albert, *ibid.*

2. II *Sent.* d. 1, a. 2 ; l'hérésie manichéenne ne nécessite pas un long débat : « Haeresis Manichaei numquam habuit in scientia defensorem : quia numquam habuit rationabilem positionem, quae etiam satis parum litterato probabilis possit videri ».

3. I *Sent.* d. 2, a. 21 ; le verset de *Gn* 1, 1 y est interprété dans le sens de l'unité du principe créateur, sans faire intervenir l'exégèse trinitaire.

4. II *Sent.* d. 1, a. 3-5 ; Platon, *Timée* 28 : « Nihil enim fit, cuius ortum non legitima causa et ratio praecedat. ... Igitur opificem genitoremque uniuersitatis tam inuenire difficile quam inuentum impossibile digne profari » ; 41 : « 'Dii deorum quorum opifex idem paterque ego ...' » ; 48-49 : « Quippe in prioribus duo nobis satis abunde sufficere uidebantur, unum perpetuum carens generatione exemplaris eminentiae, alterum simulacrum et imago eius aeternitati propagata secundae generationis idque uisibile. ... Opinor, omnium quae gignuntur receptaculum est, quasi quaedam nutricula » (*Timaeus a Calcidio translatus*, J.H. Waszink éd., « Plato latinus, 4 », Warburg, London, Leiden, 1962, p. 20-21 ; 35 ; 46) ; cf. *Sententiae*, lib. II, dist. 1, c. 1 (t. 1/2, p. 330).

5. L'« erreur » d'Aristote est également indiquée par les *Sentences* (lib. II, dist. 1, c. 3 ; t. 1/2, p. 331): « Aristotiles vero duo principia dixit, scilicet materiam et speciem, et tertium 'operatorium' dictum ; mundum quoque semper esse et fuisse » ; Albert refuse l'attribution de cet enseignement à Aristote, II *Sent.* d. 1, a. 11.

6. II *Sent.* d. 1, a. 4, ad 4.

7. II *Sent.* d. 1, a. 5, arg. 1 : « Plato posuit ideas in mente divina, ut dicit Augustinus in libro *LXXXIII Quaestionum* : quas qui negat, Filium Dei negat esse » ; cf. ad 1. Cette référence à Augustin fait problème ; la thèse, sans y figurer comme telle, pourrait provenir des q. 46 (*De ideis*) et 63 (*De verbo*) du *De diversis quaestionibus LXXXIII* (*CCSL* 44A, 70-73 ; 136 ; cf. *PL* 40, 29-31 ; 54 ; *BA* 10, 122-129 ; 212-213). Thomas citera également cette parole d'Augustin, cf. *De ver.*, q. 3, a. 1, sc 1 ; les éditeurs léonins du *De veritate* (t. 1, p. 98) indiquent en note « non invenimus », et renvoient également aux *Retractationes*, I, c. 3 (*CCSL* 57, 13 ; cf. *PL* 32, 589 ; *BA* 12, 286-287), en signalant que la formule se trouve en des termes semblables chez Guillaume d'Auxerre déjà (*Summa aurea*, lib. II, tract. 1, c. 1 ; éd. J. Ribaillier, t. 2/1, p. 12), ainsi que chez Bonaventure (I *Sent.* d. 6, q. 3) ; ce dernier rapporte cette parole non pas comme une citation d'Augustin à proprement parler, mais comme un *dictum* traditionnel : « Unde Filius secundum Augustinum sexto de Trinitate (X, 11) dicitur 'ars plena omnium rationum viventium'. Et hinc habet ortum illud quod consuevit dici, quod qui negat ideas esse, negat Filium Dei esse ». Quant à Guillaume d'Auxerre (*éd. cit.*, p. 13), il reconnaît aux termes « exemplar » et « ydea », à côté d'un sens approprié, un sens qui revient au Fils de manière propre.

Digitized by Google

Platon : « Tu cuncta superno / ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse / mundum mente gerens similique in imagine formans [1] ». Le rapprochement du thème des idées divines comme *rationes* des créatures et de la doctrine du Fils (du Verbe) comme *ratio* des créatures ou *ars plena rationum viventium* a été expliqué au premier Livre, auquel Albert se contente de renvoyer le lecteur [2].

Des *Sentences* à la *Somme de théologie*, Albert rappelle, en la critiquant, la lecture trinitaire du *Timée* de Platon. Celle-ci n'est pas nouvelle ; on la trouve bien en place chez Abélard déjà qui avait introduit l'opinion de Platon parmi les témoignages des philosophes en faveur de la foi trinitaire. Abélard, que suivront dans une large mesure les maîtres chartrains [3], veut montrer que Platon – le plus grand des philosophes – est parvenu à une certaine connaissance de la foi chrétienne, et, quitte à prendre quelque liberté avec le texte du *Timée*, que Platon a rendu hommage à la Trinité : Platon s'est approché de la foi chrétienne, notamment dans sa doctrine de la *mens*, engendrée par le Père, contenant les *species* ou *rationes* des créatures [4]. Albert relève cette interprétation à plusieurs reprises : « Platon parle du Père et du Fils sous leurs noms propres, de la *mens* paternelle et de l'intellect paternel [5] » ; « Platon, dans la dernière partie du *Timée*, parle du 'thugaton', c'est-à-dire de l'intellect paternel, du 'filiologon' et de la 'matricula' [6] ». Dans la *Somme de théologie*, Platon apparaîtra au cœur de l'exposé concernant l'existence de la génération en Dieu : il a en effet posé l'existence de l'intellect paternel et de la forme qui en est issue, forme coessentielle à l'intellect paternel et archétype de toute l'œuvre créée.

Au jugement de la *Summa theologiae*, c'est à cette thèse que se réfère Augustin lorsqu'il dit que le Fils est l'art du Père contenant les raisons de tous les vivants [7]. La Trinité étant cependant inaccessible à la raison naturelle, deux

1. II *Sent.* d. I, a. 5, arg. 4 ; notre citation de Boèce (*Cons. phil.*, lib. III, membrum 9) reproduit le texte de l'éd. *CCSL* 94, 52 (plutôt que *PL* 63, 758-759).

2. Voir ci-dessus, ch. II,3,B.

3. Sur cette interprétation créationniste et trinitaire de Platon, voir J.M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*. Etude et textes, « Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa, 8 », Paris, Ottawa, 1938, p. 5-112 ; on peut noter en particulier, dans ce domaine, la réception d'Abélard chez Guillaume de Conches (p. 70-76) ; cf. aussi N. Häring, « The creation and creator of the world according to Thierry of Chartres and Clarembaldus of Arras » *AHDLMA* 22 (1955) 137-216, cf. p. 146-169 (sur Thierry de Chartres).

4. Abélard, *Theologia summi boni* I, 42 (*CCCM* 13, 100-101).

5. I *Sent.* d. 3, a. 18, arg. 2 : « Plato loquitur de Patre et Filio sub propriis nominibus, et de paterna mente et paterno intellectu » ; cf. ad 2 ; II *Sent.* d. 1, a. 5 ; d. 2, a. 1, arg. 8 ; le *Timée* de Platon sera encore invoqué en faveur d'une succession temporelle dans la production des créatures (II *Sent.* d. 12, a. 1, sed contra 9) ; cf. aussi *De IV coaequaevis*, tract 4, q. 72, a. 1, ad object. 14 (Platon et l'intellect paternel) et 15 (Boèce dont l'enseignement « concorde » avec celui de Platon).

6. *Sum. theol.*, I, tract. 3, q. 13, c. 3, arg 3 ; l'éd. de Cologne (p. 43) indique en note plusieurs autres occurrences de cette thèse dans l'œuvre d'Albert ; nous la rencontrons déjà à plusieurs reprises chez Abélard, qui cite non pas directement Platon mais Macrobe (avec diverses orthographes de la translittération latine du grec τἀγαθόν : *thogaton, togaton, tagathon*) (*Theologia christiana* I, 104 ; *Theologia summi boni* I, 42 ; *Theologia 'scholarium'* I, 164 ; *CCCM* 12, 114 ; 13, 100-101 ; 385) ; Macrobe, *Comm. in somnium Scipionis* I, 2, 14-15 (éd. J. Willis, « Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana », Leipzig, ²1970, p. 6-7). Voir aussi Albert, *Sum. theol.*, I, tract. 3, q. 18, c. 1.

7. *Sum. theol.*, I, tract. 7, q. 30, c. 1, sol.

Digitized by Google

interprétations sont possibles. La première reprend la suggestion d'Augustin dans son *De doctrina christiana*[1] : Platon a pu recevoir la connaissance du Père et du Fils en Egypte ou en Judée. La seconde interprétation propose une lecture philosophique : l'« intellect paternel » est alors le Dieu créateur, le « fils » est le monde (ou le monde idéal), la « matricula (« nutricula ») étant identifiée à la matière de laquelle le monde est composé. Selon cette interprétation littérale et historique, Platon n'avait donc pas en vue les personnes et leur procession, mais la production des créatures par le Dieu créateur[2]. Ce n'est que la reprise de la doctrine des idées en contexte chrétien qui permet de donner une interprétation trinitaire à l'enseignement de Platon. Voilà la manière « vraie et sainte » d'exposer le rapport du Fils aux idées : nier les idées, c'est nier l'existence en Dieu des raisons des créatures (raisons appropriées au Fils), et nier l'existence en Dieu d'un intellect « pratique » (art, sagesse pratique, etc.). Cette thèse nous ramène très précisément à la doctrine du Fils comme Verbe du Père, à sa procession par mode d'intellect, ainsi qu'au rapport du nom de Verbe aux créatures. Etant supposée la foi trinitaire – la procession du Fils en particulier –, telle que l'enseigne la Révélation, l'intelligence chrétienne associe très sûrement et fermement la cause exemplaire du monde créé à la personne du Fils.

B. In principio *: autres interprétations*

Suivant une deuxième interprétation, *in principio* signifie non plus *in Filio*, mais *in principio temporis* ; cette exégèse présentera cependant plusieurs points de contact avec la première. Albert situe d'emblée l'enjeu du problème sur le terrain de la confrontation entre la foi chrétienne et les philosophes : posant le commencement du monde dans le temps, cette exégèse exclut l'éternité du monde et de la matière, la théorie platonicienne des *exemplaria* éternels, aussi bien que les théories concernant l'éternité des atomes ou du vide[3]. Elle introduit ainsi une vaste discussion d'histoire de la philosophie au terme de laquelle sera énoncé le concept chrétien de *création*.

Cette interprétation de *in principio* au sens d'un commencement du temps et de la créature, qui s'oppose à la conception d'un monde éternel, se trouve bien représentée dans l'exégèse patristique. Avec les *Homélies sur l'Hexaéméron* de Basile de Césarée en particulier[4], puis avec Augustin qui la retient également, elle passe dans le bien commun des médiévaux. La signification de cette exégèse rejoint celle de la première sur la critique de la pluralité des principes, la matière éternelle et les exemplaires platoniciens en particulier. Que Dieu crée dans le Fils, cela exclut que la matière ou les idées platoniciennes soient le principe du monde à côté de Dieu. Que Dieu crée au « commencement » (*initium*

1. *De doctrina christiana* II, 28, 43 (*CCSL* 32, 63 ; cf. *BA* 11, 304-307).
2. I *Sent.* d. 3, a. 18, ad 2 ; *Sum. theol.*, I, tract. 3, q. 13, c. 3, ad 3.
3. II *Sent.* d. 1, a. 1.
4. Basile, *Homélie* I, 2-6 (*SC* 26, 93-113, cf. 70-71) ; les Cappadociens, d'une manière générale, rejettent l'interprétation trinitaire et christologique d'Origène, cf. D. Cerbelaud, *Création et Trinité*, p. 427-434.

Digitized by Google

temporis et temporalium) exclut l'éternité de tout ce qui n'est pas Dieu. La question de l'éternité de la créature est posée dans un premier temps à propos de l'enseignement de Platon au sujet de l'éternité de la matière, puis à propos de la position d'Aristote concernant l'éternité du monde [1]. Albert relève tout d'abord que les philosophes (*philosophi, multi philosophi, omnes philosophi*) ont posé l'éternité de la matière [2]. Leur principale erreur consiste à procéder comme si Dieu agissait par une nécessité de nature ; mais si l'on tient, conformément à l'enseignement de la foi, que Dieu crée librement par sa volonté, la conclusion de ces philosophes ne s'impose plus. Quant à la question de l'éternité du monde, elle ne connaît pas encore, au moment où Albert rédige son commentaire, les discussions passionnées et l'approfondissement plus rigoureux qu'elle suscitera dans les décennies suivantes. Sans doute Albert accorde-t-il une ferme confiance à l'enseignement d'Aristote, ne voyant pas en lui un danger pour la foi. Son intérêt pour le problème de l'éternité du monde, dans les *Sentences* [3], comporte deux aspects. Il s'applique d'une part à défendre Aristote contre ses accusateurs : tout ce que prouvent les raisons formulées par Aristote, c'est que le monde n'a commencé ni par le mouvement ni par la génération. Cela ne conduit à aucune conclusion contraire à la foi chrétienne au sujet de la création [4]. Quant à la connaissance du commencement du monde par les philosophes – c'est-à-dire la possibilité de démontrer le commencement –, sa position apparaît plus réservée : le commencement du monde est sans doute la conclusion la plus probable pour la raison (*probabilius secundum rationem*), mais non pas rigoureusement démontrable : il faut la tenir au nom de la foi (*et hoc fide tenendum* [5]).

Si la position d'Albert annonce ici celle de Thomas, il en va autrement de la connaissance de la *création* comme telle suivant sa signification chrétienne, à savoir la production des créatures par Dieu *ex nihilo*. Albert dénie en effet à la raison naturelle l'accès à la notion authentique de création. La raison en est que la création est une œuvre miraculeuse, une œuvre proprement divine (*proprie opus divinum*) qui, comme telle, dépasse les facultés humaines et échappe aux

1. II *Sent.* d. 1, a. 3-5 : Platon et la matière éternelle ; a. 10-11 : Aristote et l'éternité du monde.

2. II *Sent.* d. 1, a. 3, sol. ; a. 5, ad quaestiunc. ; cf. L. Dewan, « St. Albert, Creation, and the Philosophers », *LTP* 40 (1984) 295-307.

3. Pour la position du problème dans la première moitié du XIII[e] siècle, voir R.C. Dales, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, « Brill's Studies in Intellectual History, 18 », Leiden, New York, København, Köln, 1990, p. 50-85, cf. p. 76-77 (Albert au commentaire sur les *Sentences*) ; cf. S.C. Snyder, « Albert the Great : Creation and the Eternity of the World », dans *Philosophy and the God of Abraham*. Essays in Memory of James A. Weisheipl, OP, éd. R.J. Long, « Papers in Mediaeval Studies, 12 », Toronto, 1991, p. 191-202. On trouvera dans ces deux études l'indication d'autres travaux antérieurs.

4. II *Sent.* d. 1, a. 10, sol. : « Unde illae [rationes] nihil contra fidem concludunt » ; a. 11, ad 1 ; cf. a. 3, ad 4 : « Et in nullo obviat inceptioni materiae per creationem ».

5. II *Sent.* d. 1, a. 10, sol. ; au premier Livre (d. 44, a. 1 : *Utrum ab aeterno Deus res facere potuit*), Albert concédait que la raison de créature exclut l'éternité du créé (*de ratione creati est non esse ab aeterno*) ; faut-il voir sur ce point une modification de la pensée d'Albert entre le premier et le deuxième Livre ? Il nous semble plutôt que, au premier Livre, Albert a en vue la notion complète et authentique de création, telle que l'enseigne la foi : création *ex nihilo* par Dieu, par libre volonté, comprenant l'affirmation du commencement de la créature. En II *Sent.* d. 1, a. 10, l'analyse distingue davantage les points de vue philosophique et théologique.

Digitized by Google

investigations des philosophes ; quelques-uns ont certes pu apporter des raisons probables, mais elles se révèlent insuffisantes [1]. On doit observer ici qu'Albert, en décrivant la création comme une œuvre « miraculeuse », envisage résolument la création du côté de Dieu, suivant sa signification active comme action divine, à partir de l'enseignement de l'Écriture et de la foi [2]. Sa définition de la création reprend celle de Pierre Lombard : *creare proprie est de nihilo aliquid facere* [3]. L'œuvre de création est un miracle, instaurant la nature du monde par la volonté divine.

La volonté créatrice de Dieu apparaît ainsi au centre de la notion chrétienne de la création et du Créateur. Il s'agit ici de la volonté de Dieu comme principe de tout ce qui n'est pas Dieu (*extra naturam volentis*), distincte de la nature comme principe des processions trinitaires (*quae intra sunt* [4]). Cette précision avait déjà été formulée en des termes semblables dans la *Summa de IV coaequaevis*, où Albert avait consacré un article à la question : la création est-elle une œuvre de la nature ou de la volonté [5] ? Comme dans le commentaire sur les *Sentences*, l'objection formule la règle de l'unité des trois personnes divines dans la création ; or, ce qui convient aux trois personnes leur convient selon la nature (essence, substance). La réponse d'Albert y apparaît cependant plus complète qu'au deuxième Livre des *Sentences*. La création peut en effet être

1. II *Sent.* d. 1, a. 8, sol. : « Creatio proprie est opus divinum. Nobis autem videtur mirabile, eo quod non possumus in id, quia non subjacet demonstrationi rationis : et ideo etiam Philosophi non cognoverunt ipsum, nisi forte aliquis ex dictis Prophetarum : sed per demonstrationem nullus umquam investigavit ipsum. Apud aliquos quidem inveniuntur quaedam rationes probabiles : sed non probant sufficienter ... Bene enim concedo, quod nobis est mirabile, et supra nostram facultatem apparens » ; ad object. : « Ita creatio instaurans totam naturam est mirabilis ». La *Summa de creaturis* présentait le même enseignement au terme de l'étude du concept de création : « Unde dicimus, quod creatio miraculosa est » (*De IV coaequaevis*, tract. 1, q. 1, a. 8, sol.).

2. II *Sent.* d. 1, a. 6, sol. : « Creare est de nihilo aliquid facere, hoc modo quo facere convenit Dei ... Facere suum est completa voluntas ad hoc quod res sit quae modo non est, vel ante non fuit : et hoc agere dicit creare : et non secundum rem magis dicit relationem quam actionem, sed secundum rationem dicit hoc magis agere » ; cf. ad 1 ; ad 4-5 ; cela apparaît en toute clarté à l'a. 12, qui clôt cette section : Dieu principe, Dieu qui contient, Dieu qui est la fin ; la création, œuvre de Dieu seul (et comme telle distincte de l'œuvre de propagation), est réservée aux « œuvres des six jours » ; pour cette note proprement théologique (*a parte Dei*) du traité de la création dans le commentaire d'Albert, cf. D.R. Losa, « Un trait original du tempérament intellectuel de saint Thomas », *RT* 50 (1950) 157-171, cf. 159-160 ; S.C. Snyder, *Albert the Great : Creation and the Eternity of the World*, p. 196 (l'A. signale l'évolution de la pensée d'Albert vers la possibilité d'une démonstration de la création dans les œuvres ultérieures).

3. *Sententiae*, lib. II, dist. 1, c. 2 (t. 1/2, p. 330). A proprement parler, *creare* (*creatio*) ne s'identifie pas à *facere* (*factio*), qui implique un mouvement et une mutation. Au sens large pourtant, différents termes sont fréquemment utilisés : *facere, agere (actio, actus), operari, creare*. « Faire » est alors le terme commun dont créer (faire *ex nihilo*, qui revient à Dieu seul) est en quelque sorte une espèce. Nous avons recours à ce vocabulaire parce que nous ne pouvons pas penser l'agir créateur autrement qu'à partir de la similitude des actions dans les créatures. La création n'est cependant rien d'autre, *secundum rem*, qu'une relation dans la créature, du fait que cette créature commence d'exister après n'avoir pas été. Pour cet enseignement, voir II *Sent.* d. 1, a. 6 et 9 ; *Summa de creaturis*, p. I (*De IV coaequaevis*), tract. 1, q. 1, a. 2 et 3.

4. II *Sent.* d. 1, a. 8, ad quaest., qui renvoie à l'étude de la génération.

5. *Summa de creaturis*, p. I (*De IV coaequaevis*), tract. 1, q. 1, a. 5.

Digitized by Google

considérée soit comme œuvre de la volonté, soit comme œuvre de la nature. Dans le premier cas, il faut entendre la volonté au sens du principe d'un effet essentiellement différent ou extérieur à l'agent (*principium operans super essentiam extrinsecam sibi*), comme on l'observe dans le cas des œuvres d'art. De ce point de vue, la création est l'œuvre de la volonté divine qui produit la créature dans l'être *ex nihilo*. La volonté est ici opposée à la nature comme principe de la génération du Fils, c'est-à-dire la nature comme *principium intrinsecum in eadem essentia producens sibi simile secundum formam et speciem*. La distinction entre nature et volonté correspond alors à la distinction entre production *intra* et *extra*, ainsi qu'à la nature de la similitude existant entre le terme produit et son principe. La volonté divine rend ainsi compte de la distinction essentielle entre Dieu et la créature, et fournit la raison, du côté de Dieu, de la non-éternité du monde : Dieu crée selon la décision de sa volonté. Dans une vue synthétique des attributs divins, la création sera rattachée distinctement aux trois attributs qui, ensemble, en sont le principe. En tant qu'elle a lieu *ex nihilo*, la création montre davantage la *puissance* divine ; lorsque l'on considère l'ordre des créatures, leur rapport mutuel et le rapport de chaque créature à ses principes essentiels, la création conduit à saisir la *sagesse* du créateur ; du côté du rapport à la fin, elle manifeste davantage la *bonté* divine[1]. On peut cependant considérer la création comme *opus naturae et substantiae*, mais c'est alors en tant que, en Dieu, volonté et nature sont identiques *secundum rem*. Ce second point de vue, qui ne tient pas compte des raisons des attributs divins, ne reçoit pas le même relief que le premier. Aux *Sentences* (dist. 1), on l'a vu, la question est rattachée à la compréhension de la création comme un miracle, dépassant les facultés d'investigation de la raison humaine.

Le problème d'une créature éternelle sera posé à nouveau à la dist. 13, dans l'exposé de l'œuvre de production de la créature corporelle, à propos du « dixit Deus » de la *Genèse*. Ici encore, Albert se réfère à l'exégèse augustinienne proposée par le Lombard : « Dieu donc dit : *Fiat*, etc., non pas temporellement, ni par le son de la voix, mais dans son Verbe coéternel, c'est-à-dire qu'il a engendré intemporellement le Verbe en qui cela était, et il a disposé de toute éternité que cela fût dans le temps, et en lui cela a été fait[2] ». Mais, puisque le Verbe est engendré de toute éternité (*ab aeterno*), pourquoi n'en irait-il pas de même pour la création[3] ? Dans un premier temps, Albert distingue la génération du Fils et la production de la créature : « C'est selon qu'il est le Fils que le Verbe est engendré ; et ainsi la créature ne peut pas être produite avec le Fils de toute éternité[4] ». Par la génération, le Fils en tant que Fils est référé au seul Père, de toute éternité. La considération des créatures n'intervient pas à ce plan de la réflexion. La suite de la réponse distingue l'éternité du principe divin d'une part,

1. *Ibid.*, a. 7 ; notons que la compréhension de l'œuvre créatrice suivant le rapport à la fin répond ici à l'argument dionysien « bonum est diffusivum esse ».

2. *Sententiae*, lib. II, dist. 13, c. 6 (t. 1/2, p. 393) : « Dixit ergo Deus : *Fiat* etc. non temporaliter, non sono vocis, sed in Verbo sibi coaeterno, id est Verbum genuit intemporaliter in quo erat, et disposuit ab aeterno ut fieret in tempore, et in eo factum est ».

3. II *Sent.* d. 13, a. 4, quaest. 1.

4. *Ibid.* : « Dicendum ergo ad primum, quod non sequitur : quia generatio est Verbi secundum quod Filius est : et ideo cum Filio ab aeterno non potest produci creatura ».

Digitized by Google

qui comprend la raison éternelle de la créature, et la créature effectivement produite d'autre part. Les deux aspects sont réunis autour du thème du Verbe. Ce qui existe de toute éternité, c'est la génération du Verbe « en qui était que cela fût fait », c'est-à-dire en qui existe de toute éternité la *ratio* de toute créature. Si l'on peut dire que la créature (le monde) est éternelle, c'est seulement en tant qu'elle existe dans le Verbe, en qui tout est divin. Produite selon sa raison éternelle dans le Verbe, la créature n'est créée dans sa nature propre que selon les dispositions de la volonté divine : quand Dieu le veut, et comme Dieu le veut, dans le temps [1]. Nous trouvons ainsi rassemblés, dans cette petite question de synthèse, les principaux aspects du problème : génération du Fils, rapport du Verbe à la créature, idées divines, création *in tempore*, volonté divine. L'exégèse théologique des premiers versets de la *Genèse*, en présentant la création comme une œuvre proprement divine relevant de la science et de la volonté insondables de Dieu, permet de rendre compte de la non-éternité du monde en même temps que de son enracinement dans le mystère trinitaire.

Le troisième sens retenu par Albert dans son exégèse de *in principio* concerne le point de vue du *creatum* : avant toutes choses (*in principio = ante omnia*), Dieu a créé le ciel et la terre, c'est-à-dire les anges (*caelum*) et la nature corporelle ou la matière des quatre éléments (*terra*). Cette exégèse n'exclut pas les deux premières : elle peut être associée à l'une et à l'autre. Elle donne lieu à une double discussion : le problème de la création au moyen d'instruments créés, puis le sens qu'il convient de donner à la structure biblique de l'*Hexaéméron* suivant les expositions des Pères.

Posant la création des anges avec celle des corps, cette thèse du *primum creatum*, dans la perspective du premier article, exclut « l'erreur subtile des philosophes, que peu [d'auteurs] prennent en considération, à savoir l'éternité des intelligences et l'extension de l'influence des intelligences à la création des êtres inférieurs [2] ». Ce point sera précisé à l'art. 7 qui exclut que l'action créatrice puisse être communiquée par Dieu à une créature, comme les *Sentences* du Lombard l'avaient laissé entendre à propos de la puissance ministérielle dans le sacrement du baptême [3] : la création requiert un agent en acte, sans mélange de

1. *Ibid.* : « Sed ab aeterno genuit Verbum in quo erat ut fieret, id est, in quo erat ratio creaturae omnis ab aeterno, qua ratione fieret, quando vellet, et sicut Deus vellet, in tempore ». On reconnaît ici la citation d'Augustin faite par Albert au *Prologue* général de son commentaire. La même réponse apparaît dans la *Summa de creaturis* (*De IV coaequaevis*, tract. 4, q. 73, a. 3, ad quaest. 9) : « Quia unaquaeque [creatura] tunc esse incipit, quando ab aeterno Deus ei praeordinavit ut fieret. Et hoc est quod dicitur : Verbum genuit, in quo erat ut fieret. Nec tamen sequitur, quod ab aeterno creatura sit, licet Verbum dictum sit ab aeterno : quia non est idem judicium de hac causa et causato ... Aliter tamen posset solvi per distinctionem hujus : Ab aeterno dixit ut fieret, eo quod ab aeterno potest determinare hoc verbum : *Dixit*, vel hoc verbum : *Fiat* : et primo modo est vera, secundo modo falsa : ab aeterno enim dixit ut fiat, non ab aeterno, sed tunc quando incepit » ; cf. *ibid.* ad quaest. 10.

2. II *Sent.* d. 1, a. 1, sol. : « Tertia autem quae ponit Angelos creatos cum corporibus, excludit subtilem errorem Philosophorum, quem pauci considerant, scilicet, intelligentiarum aeternitatem, et extensionem influentiae intelligentiarum ad creationem inferiorum : et hoc declarabitur ».

3. *Sententiae*, lib. IV, dist. 5, c. 3 (t. 2, p. 267) : « Ita etiam posset Deus per aliquem creare aliqua : non per eum tanquam auctorem, sed ministrum, cum quo et in quo operaretur ». Albert en donne une interprétation bénigne : « Ad id quod dicit Magister, dicendum quod ipse loquitur de operatione per voluntatem vel preces » (II *Sent.* d. 1, a. 7, ad 2) ; cf. *Summa de*

Digitized by Google

puissance, un agent de vertu (et d'essence) infinie [1]. La discussion vise à préciser le sens qu'il faut donner ici au *primum creatum*. Il s'agit du premier subsistant : premier non pas selon la raison de forme et de simplicité (dans cette ordre, rien n'est antérieur à l'*esse* [2]), mais premier « dans l'ordre de la substance dans la nature et l'*esse* [3] ». Cette interprétation rejoint l'opinion des philosophes qui tiennent que la première intelligence est le *primum causatum*, et s'en différencie en prenant ici en considération les anges de la foi chrétienne. L'influence des *intelligentiae* posées par les philosophes (Avicenne, Algazel), la série de leur émanation à partir de l'intelligence du premier ordre et leur causalité à l'égard des créatures inférieures constituent précisément, pour Albert, l'une des principales raisons du refus de leur identification pure et simple aux anges [4]. Quant à la matière (dans le texte biblique : *terra*, mais aussi *aqua*, *abyssus*), elle est première, non pas comme principe éternel de la création, mais comme ce qui reçoit la forme et comme principe dans la génération, ainsi que l'enseignent également les philosophes [5]. Ainsi, du point de vue de la discussion avec les philosophes, cette troisième interprétation du texte de la *Genèse* manifeste d'une part le souci d'en retenir l'enseignement qui s'accorde avec la foi, et pose fermement, d'autre part, les principes de la doctrine chrétienne de la création : « Nous posons un ordre [de l'univers] tel que le corporel et le spirituel sont [créés] simultanément par un seul agent, par la liberté de sa volonté, et non pas par nature et nécessité, comme eux (les philosophes) le posent [6] ».

creaturis, p. I (*De IV coaequaevis*), tract. 1, q. 1, a. 3-4. C'est là l'une des huit opinions du *Magister* des *Sentences* communément rejetées par les docteurs parisiens, suivant la liste dressée par Bonaventure (II *Sent.* d. 44, dub. 3) ; cette liste comprend également la thèse qui identifie le Saint-Esprit à la charité par laquelle nous aimons Dieu, dont il a été question plus haut dans le contexte de la relation du Saint-Esprit à la créature.

1. II *Sent.* d. 1, a. 7, sc. 1 et 2 ; cette argumentation commune ne sera pas pleinement retenue par Thomas, qui accueillera la possibilité (théorique) d'une communication de la création *ex parte creati*, cf. Thomas, II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 3 ; voir ci-dessous, ch. XVII,2.

2. II *Sent.* d. 1, a. 1, troisième *expositio*, ad 1 : l'*esse* est certes premier « secundum rationem formae et simplicitatis », mais l'exégèse de *Gn* 1, 1 pose la question du *primum* dans l'ordre des subsistants. Pour les divers aspects de l'interprétation créationniste du *Liber de causis*, prop. 4 (*prima rerum creatarum est esse*), cf. L. Sweeney, « The Meaning of *Esse* in Albert the Great's Texts on Creation in *Summa de Creaturis* and *Scripta Super Sententias* », dans *Albert the Great, Commemorative Essays*, éd. F.J. Kovach et R.W. Shahan, Norman (Oklahoma), 1980, p. 65-95 ; C. D'Ancona Costa, « La doctrine néoplatonicienne de l'être entre l'antiquité tardive et le moyen âge. Le *Liber de causis* par rapport à ses sources », *RTAM* 59 (1992) 41-85.

3. *Ibid.* : « Sed secundum ordinem substantiae in natura et esse, opinio omnium Philosophorum est, quod intelligentia prima sit primum causatum a Creatore universitatis. Quod autem illi intelligentiae, nos vocamus Angelos ».

4. Voir la discussion polémique sur ce problème en II *Sent.* d. 3, a. 3, en particulier sc. 3 et 4, sol., ad 4 et 5. Albert note ailleurs que l'*intentio* de ces philosophes n'était pas de faire des anges de véritables créateurs, mais plutôt des illuminateurs et des moteurs (II *Sent.* d. 1, a. 7, ad 3).

5. I *Sent.* d. 1, a. 1, troisième *expositio*, ad 1 ; cf. d. 12, a. 2 ; *Summa de creaturis*, p. I (*De IV coaequaevis*), tract. 1, q. 2, a. 1, ad 2 : la matière est première comme « principium secundum rationem generationis et temporis ».

6. II *Sent.* d. 3, a. 3, ad 5 : « Nos autem ponimus ordinem ita quod corporale et spirituale simul sint ex uno agente pro libertate suae voluntatis, et non per naturam et necessitatem, ut illi ponunt ».

Digitized by Google

Dans le prolongement de cette interprétation, Albert prendra nettement parti en faveur de l'interprétation augustinienne de la structure de l'œuvre des six jours : les créatures ont été produites simultanément dans leur matière et dans leur forme. L'autre interprétation a pour elle la plupart des Pères : Grégoire, Jérôme, Basile, Bède, Ambroise, Denys, Jean Damascène, etc., c'est-à-dire « la plupart des Pères sauf Augustin[1] ». Sans porter préjudice à l'enseignement des autres Pères, Albert se range pourtant à l'autorité d'Augustin, de manière fort remarquable : « Rien ne me paraît plus vrai que ce que dit Augustin[2] ». Il faut voir dans la création de la matière puis des œuvres formées non pas un ordre temporel, mais un ordre de nature. Entre les œuvres des jours il n'y a donc pas de distinction dans le temps, mais une subordination de nature[3]. L'attitude intellectuelle d'Albert à l'égard de ses sources, dans ce domaine, se trouve fort bien résumée dans cette remarque formulée à propos de la nature de la lumière : « Il faut savoir que, dans les choses de la foi et des mœurs, on accordera foi à Augustin davantage qu'aux philosophes, s'ils sont en désaccord. Mais si l'on parle de médecine, je me fierai davantage à Galien ou à Hippocrate ; et si l'on parle de la nature des choses, je me fierai davantage à Aristote ou à un autre expert dans la nature des choses[4] ».

La structure du commentaire sur le deuxième Livre et ses principaux éléments de théologie trinitaire nous conduisent à trois conclusions principales. La première concerne la place d'Augustin. Au côtés des autres Pères, le docteur africain, abondamment relayé par les *Sentences*, constitue la principale source d'inspiration de l'exégèse trinitaire de la création chez Albert. En deuxième lieu, notre enquête a pu observer que la place du Fils dans la création apparaît principalement dans l'exégèse du texte biblique de la *Genèse*. L'exégèse christologique se trouve associée à un ensemble d'interprétations qui permettent de réfuter les erreurs qui ont été commises au sujet de la création et qui donnent lieu à des précisions concernant la notion théologique de création, en accordant une large place à la discussion philosophique. L'œuvre créatrice du Fils est formulée au moyen de la causalité exemplaire qui lui est appropriée, en référence à la thématique des idées divines, puis au moyen de l'expression « per

1. II *Sent.* d. 12, a. 1, contra 3 : « Sed quia copiosae ad hoc abundant auctoritates ... aliorum quam plurimorum Patrum praeter Augustinum » ; Albert y nomme également Alcuin et Strabon.

2. *Ibid.*, sol. : « Sine praejudicio loquendo, nihil videtur mihi verius quam id quod Augustinus dicit : tamen solvam rationes pro utraque opinione, et obtineat qui obtinere possit » ; cf. d. 1, a. 1, troisième *expositio*, ad 2 ; *Summa de creaturis*, p. I (*De IV coaequaevis*), tract. 4, q. 72, a. 1, sol. : « Sine praejudicio sententiae melioris, videtur Augustino consentiendum ».

3. Les « jours » sont par ailleurs référés aux illuminations successives par lesquelles Dieu fait connaître aux anges l'œuvre qu'il a créée dans un seul instant, cf. H.-D. Gardeil, « Renseignements techniques (Appendice II) IV, 6 : Saint Augustin », dans *Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, Ia, Questions 65-74 : L'œuvre des six jours*, Paris, Tournai, Rome, 1960, p. 293-297.

4. II *Sent.* d. 13, a. 2, ad object. 2-5 : « Unde sciendum, quod Augustino in his quae sunt de fide et moribus plusquam Philosophis credendum est, si dissentiunt. Sed si de medicina loqueretur, plus ego crederem Galeno, vel Hipocrati : et si de naturis rerum loquatur, credo Aristoteli plus vel alii experto in rerum naturis » ; cf. H.-D. Gardeil, *op. cit.*, p. 306.

Digitized by Google

Filium » qui caractérise l'opération divine. Ces thèmes reprennent, en les développant, des éléments de doctrine élaborés au premier Livre déjà. De cette manière, la doctrine de la création tire profit des précisions apportées par la théologie trinitaire, dans une profonde continuité. Il faut remarquer en dernier lieu que la perspective trinitaire se trouve développée principalement autour de la personne du Fils, engageant toutefois une compréhension globalement trinitaire de la création. Le traité de la création au deuxième Livre apparaît ainsi profondément conforme au *Prologue* général qui présentait toute l'œuvre de création autour de la personne du Fils.

Digitized by Google

CHAPITRE IV

LES COMMENTAIRES D'ALBERT SUR LA *HIÉRARCHIE CÉLESTE* ET LES *NOMS DIVINS*

Les commentaires d'Albert sur Denys n'ont pas pour domaine principal la théologie trinitaire. Ils en touchent pourtant certains points de doctrine à l'occasion du texte commenté, intégrant dans la perspective propre de chaque œuvre le donné de la foi chrétienne concernant Dieu Trinité. L'intérêt premier de la lecture de ces œuvres, pour notre propos, réside dans la place et la signification qu'Albert donne à la structure de sortie et de retour qu'il trouve chez l'Aréopagite. On verra en particulier que cette structure se trouve associée, à plusieurs reprises, à la théologie trinitaire.

1. L'*EXITUS* ET LE *REDITUS* DANS LE COMMENTAIRE SUR LA *HIÉRARCHIE CÉLESTE*

Le mouvement de sortie et de retour reçoit un relief exceptionnel dans le commentaire d'Albert sur la *Hiérarchie céleste* [1]. La *Hiérarchie céleste* a pour sujet la disposition des anges selon leurs hiérarchies et leurs ordres [2]. L'ouvrage est divisé en trois grandes sections : les hiérarchies selon leurs éléments communs, puis selon leurs aspects propres, et enfin selon leur rapport à nous [3]. Le mode propre de cette œuvre, suivant la lecture qu'en fait Albert, est celui de la *resolutio* ou *reductio* par laquelle les hiérarchies sont ramenées à Dieu. La

1. Ed. colon., t. 36/1 ; les références de cette section indiqueront désormais les pages de cette édition. Pour le texte et les sources du commentaire de S. Albert qui, connaissant mal le grec, trouvait d'importantes ressources d'interprétation dans les scolies et les commentaires du *corpus* dionysien à sa disposition, voir H.F. Dondaine, *Le corpus dionysien de l'université de Paris au XIII^e siècle*, Roma, 1953, p. 119-121 ; 125-128 ; W. Kübel, *Prolegomena* au t. 36/1 des *Opera omnia* d'Albert, p. V. Avant d'entreprendre le commentaire sur Denys, Albert a longuement traité des anges dans la *Summa de creaturis* (*De IV coaequaevis*, tract. 4, q. 19-69) et dans le commentaire sur les *Sentences* (II *Sent.* d. 2-11).

2. *Super Dion. de cael. hier.*, c. 1 (p. 4).

3. *Ibid.* (p. 5) ; cette structure n'est pas étrangère à celle d'un traité *de Trinitate* : *determinatio per communia*, puis *determinatio* des *propria in se*, et enfin des *propria in comparatione ad nos*.

Digitized by Google

perfection de l'émanation des dons spirituels, en effet, réside moins dans l'*exitus* des illuminations que dans le retour de leurs bénéficiaires au principe [1]. L'œuvre concernera donc davantage le retour par les dons spirituels que la sortie des réalités naturelles. Le commentaire d'Albert ne manque cependant pas d'inscrire le thème du retour dans une compréhension d'ensemble de la réalité créée qui fera intervenir le thème de la sortie, en prenant en compte la foi trinitaire.

A. *Le* Prologue *d'Albert*

L'annonce des principaux thèmes, dans le *Prologue* qui introduit le commentaire d'Albert, se présente comme une exégèse symbolique du passage de l'*Ecclésiaste* 1, 7 : « Ad locum unde oriuntur [exeunt] flumina, revertuntur, ut iterum fluant ». On reconnaît dans ce verset celui que Thomas placera en exergue de son *Prologue* au commentaire sur le troisième Livre des *Sentences*. Ce passage permet à Albert de désigner quatre éléments concernant la matière et le mode de la *Hiérarchie céleste* : le lieu (*locus*) des théophanies, leur origine (*ortus*), leur retour (*recursus*) et leur reflux (*refluxus*).

Le thème de la théophanie occupe une place de choix dans l'ensemble de l'œuvre d'Albert [2] : définie dès la *Summa de creaturis* comme « manifestation d'une connaissance de Dieu provenant de Dieu par illumination [3] », la théophanie renvoie au thème de la *lumière* par laquelle nous connaissons Dieu [4]. Le principe des théophanies, qui les contient à la manière d'un lieu, est identifié au premier principe, moteur immobile, et plus précisément au bien suprême, *primum bonum*, que tous désirent et recherchent dans les biens particuliers. Le commentaire précisera plus loin la manière selon laquelle la causalité du bien doit être comprise [5]. Quant aux « fleuves » qui tirent leur origine de ce principe, ils ne désignent pas seulement les illuminations divines mais l'ensemble de la réalité créée : fleuves des choses naturelles d'une part, fleuves des grâces et de la gloire ou des joies d'autre part [6]. Développant l'image fluviale, Albert distingue les deux sortes de fleuves en détaillant les rivières qui en découlent. Il s'agit, pour les choses naturelles, des quatre rivières (*naturalia autem fluunt quadruplici rivo*) correspondant aux quatre genres de perfections dans les créatures : l'existence, la vie, la sensibilité, et l'intellectualité ou la rationalité. La progression des premières créatures vers les créatures plus complexes est illustrée par l'image de la dilatation du fleuve au fur et à mesure qu'il s'éloigne de sa source [7]. Possédant les quatre perfections indiquées, l'homme apparaît au terme

1. *Ibid.* (p. 4).
2. R. Wielockx, « Zur 'Summa theologiae' des Albertus Magnus », *ETL* 66 (1990) 78-110, cf. 88-103 ; S. Tugwell, *Albert & Thomas*, p. 83-84.
3. « Theophania est ostensio alicujus cognitionis de Deo per illuminationem a Deo venientem » (*De IV coaequaevis*, tract. 4, q. 32, a. 1).
4. *Super Dion. de cael. hier.*, c. 4 (p. 70-71) ; cf. II *Sent.* d. 4, a. 1, ad quaest. 2.
5. *Ibid.*, c. 4 (p. 60-63).
6. *Ibid., Prol.* : « ... Fluminum, inquam, naturalium et gratiarum et gloriarum sive gaudiorum » (p. 1).
7. *Ibid. :* « ... Secundum quod fluvius magis ac magis dilatatur, secundum quod distat a fonte » (p. 1).

Digitized by Google

de ce processus, comme la dernière créature. Ce mouvement est résumé dans la citation de l'*Ecclésiastique* 24, 41 (que Thomas placera en exergue de son *Prologue* général sur les *Sentences*) : « Ego quasi trames aquae immensae de fluvio », qui illustre ici le flux progressif des créatures à partir de leur principe. La suite du verset de l'*Ecclésiastique* (« Ego quasi fluvius Dorix, et sicut aquaeductus exivi de paradiso ») introduit la présentation des fleuves des grâces, développée au moyen de plusieurs images bibliques évoquant encore les fleuves [1]. La thématique du *Prologue* désigne ainsi la production de la créature, tant pour les réalités de l'ordre de la nature que pour celles de l'ordre de la grâce et de la gloire, à la manière d'un flux dont Dieu (le bien souverain) est la source et l'origine.

Ces fleuves s'écoulent dans les hommes et les anges par les processions (*processus*) de la bonté divine. L'effusion lumineuse de la bonté se trouve liée au rythme de la procession et de la remontée vers sa source. Les fleuves accomplissent ainsi un mouvement de retour ascensionnel vers leur principe, le « Père des lumières [2] ». Par sa vertu unifiante, élevante et « simplificatrice », l'effusion de la lumière, issue du Père, ramène toutes choses à l'unité du Père qui rassemble : *ad congregantis Patris unitatem* [3]. Le texte de Denys cité par Albert suggère clairement la personne du Père au sens de la foi trinitaire. Pour Denys, le « Père rassembleur » est la « lumière primordiale » à laquelle Jésus, « lumière du Père », nous donne accès [4]. Ce point sera précisé dans la suite du commentaire [5]. La place du Père, formulée chez Denys avec le passage de *Rm* 11, 36, se trouve encore précisée dans le *Prologue* d'Albert au moyen du verset biblique *d'Ap* 22, 13 : « Je suis l'alpha et l'omega, le principe et la fin ». Les fleuves, issus du Père, s'écoulent dans la « mer » (*Eccle.* 1, 7) de la sagesse et de la bonté de Dieu, source indéfectible des émanations et terme de leur retour.

Suivant le passage biblique en exergue, les fleuves accomplissent alors un reflux : *ut iterum fluant.* Ce mouvement s'exerce envers les êtres inférieurs (*subdita, inferiora*). Il est interprété par Albert dans le sens de la fameuse « loi de la divinité » (*lex divinitatis*) dionysienne : les êtres intermédiaires sont ramenés par les premiers, et les derniers êtres de la chaîne hiérarchique sont à leur tour reconduits par les êtres intermédiaires [6]. Le mouvement de l'activité

1. *Jn* 7, 38 ; IV *R* 5, 10 (= II *R* 5, 10) ; *Est.* 10, 6 (10, 3 ou 10, 3c dans les traductions courantes) ; *Ps* 45, 5 (= *Ps* 46, 5) ; *Ez* 47, 1 et *Ap* 22, 1.

2. *Jc* I, 17, cité par Denys, c. 1, § 1 (*Dionysiaca*, t. 2, p. 727-728 ; cf. *PG* 3, 119) ; ce verset, dans le *Prologue* général du commentaire sur les *Sentences*, illustrait la deuxième partie du troisième Livre concernant les grâces, les dons et les préceptes.

3. *Super Dion. de cael. hier., Prol.* (p. 2) ; Denys, c. 1, § 1 (*Dionysiaca*, t. 2, p. 728 ; cf. *PG* 3, 119).

4. Denys, c. 1, § 2 (*Dionysica*, t. 2, p. 729-730 ; cf. *PG* 3, 122).

5. Albert, *Super Dion. de cael. hier.*, c. 1 (p. 5-6).

6. *Super Dion. de cael. hier., Prol.* (p. 2) : « Haec enim est lex divinitatis, ut per prima media et ultima per media reducantur » ; cf. Denys, *Hiérarchie ecclésiastique*, c. 5, § 4 (*Dionysiaca*, t. 2, p. 1330 ; cf. *PG* 3, 503) ; *Hiérarchie céleste*, c. 4, § 3 (*Dionysiaca*, t. 2, p. 812-814 ; cf. *PG* 3, 182) ; c. 8, § 2 (*Dionysiaca*, t. 2, 881-882 ; cf. *PG* 3, 239). Cf. Albert, *Super Dion. de cael. hier.*, c. 8 (p. 130-135). Cette loi hiérarchique, chez Denys, concerne les anges aussi bien que les hommes ; elle s'exerce dans la médiation descendante comme dans la médiation ascendante ; pour ces divers aspects, voir R. Roques, *L'univers dionysien.* Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys, « Théologie, 29 », Paris,

Digitized by Google

hiérarchique accomplit de cette manière la figure du cercle [1] : descente des illuminations, ascension vers Dieu des êtres illuminés, reflux vers les inférieurs, pour remonter à nouveau vers Dieu [2]. Ce mouvement circulaire ou giratoire s'étendra, par participation, à l'ensemble de la réalité créée [3]. Suivant les images du « fleuve de feu » (*Dn* 7, 10) et des « roues » (*Ez* 1, 15 ss.) qui font écho au *Prologue*, Albert expliquera que les êtres célestes font participer les inférieurs de leur mouvement circulaire, venant de Dieu et retournant à lui, par la manifestation des secrets divins aux êtres inférieurs (« réduction circulaire [4] »).

B. *Circulation et bonté divine*

Sans entrer ici dans tous les aspects de la structure hiérarchique de l'univers et des illuminations divines (notion de hiérarchie, triades angéliques, rapports entre les ordres angéliques, etc.), notre étude tirera profit d'une brève esquisse des lignes maîtresses du thème de l'*exitus* et du *reditus*. Cette esquisse permettra de préciser la place qui revient aux personnes divines dans le commentaire d'Albert.

Le mouvement circulaire développé par la *Hiérarchie céleste* concerne en premier lieu les anges. A proprement parler, quoique le vocabulaire du mouvement (*motus*) soit omniprésent, il s'agit moins d'un mouvement que d'une opération [5]. Celle-ci s'accomplit d'un bout à l'autre par rapport à Dieu : Dieu est le principe des illuminations, le « medium » de connaissance par qui s'effectue la « regiration », et le terme ultime en qui s'achève la circulation [6]. Toutes les créatures participent de cette « circulation », de manière différenciée : les premières accomplissent le circuit (*circuitus*) complet de conversion (*conversio*) à Dieu ; les autres sont assimilées à Dieu de manière déficiente, selon les divers degrés qui leur reviennent [7]. La place de Dieu se trouve exprimée par l'image du centre du cercle, se rapportant aux divers moments de l'opération circulaire sous les raisons de principe, de *medium* et de fin [8].

Suivant la « loi de la divinité », l'activité divinisatrice est transmise graduellement aux ordres inférieurs par les ordres supérieurs. Denys ne pouvait manquer de reprendre ici la métaphore solaire chère à la tradition platonicienne : la diffusion du rayon de lumière, qui s'affaiblit en parvenant aux êtres

1954, p. 101-111 ; Id., *Introduction* à *Denys l'Aréopagite, La Hiérarchie céleste*, « Sources chrétiennes, 58 », Paris, 1958, p. XLII-XLVIII.

1. *Super Dion. de cael. hier., Prol.* (p. 2) : « Sic etiam lustrans universa per circuitum pergit spiritus sanctus et in circulos suos revertitur ».

2. *Ibid.*

3. *Super Dion. de cael. hier.*, c. 7 (p. 115).

4. *Super Dion. de cael. hier.*, c. 15 (p. 247).

5. *Super Dion. de cael. hier.*, c.7 (p. 113-114).

6. *Ibid.* (p. 114, ici dubium 2, ad 2) : « Deus secundum rationem principii est loco ejus a quo incipit motus, et prout est medium cognoscendi, est id per quod est regyratio, et inquantum est ultimum complens, est id in quo stat circulatio completa ».

7. *Ibid.* (p. 115) ; Albert ne manque pas de rappeler ici le mouvement circulaire du ciel.

8. *Ibid.* (p. 114) : « ... Rationes, scilicet principii, medii, et finis ».

Digitized by Google

les plus éloignés [1]. Albert, reprenant ce thème de la sortie ou procession du rayon de lumière, l'interprète en faisant appel à la doctrine des idées divines qui rend compte de la causalité divine en sauvegardant la transcendance et l'unité de Dieu [2]. La réduction (*reductio*) à Dieu par les hiérarchies, en quoi consiste leur coopération à l'action divine, doit être comprise comme une participation de la vertu divine suivant des degrés divers en chaque ordre angélique [3]. Du côté de l'opération angélique, l'acte de contemplation et celui du ministère sont simultanés, de manière comparable à l'artiste qui contemple la forme de l'art et accomplit son œuvre d'art : le premier acte est la cause et la raison du second [4]. Il faut, ici encore, écarter de ce « mouvement » de réduction toute représentation spatiale : la réduction s'assimile davantage à une altération [5], suivant ses trois moments : « purgation », illumination, perfection [6]. Il ne s'agit, à proprement parler, ni d'un ordre de l'univers, ni d'un ordre angélique, mais bien d'un ordre divin, puisque Dieu seul est le terme de la *reductio* [7].

La place des réalités naturelles dans cette structure circulaire se trouve précisée dès le premier chapitre par la distinction qu'il faut établir entre *donum* et *datum* (les deux termes apparaissent dans le passage de *Jc* 1, 17, cité par Denys : « Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est ... »). *Datum* doit être entendu des *naturalia*, tandis que *donum* désigne les *gratuita* [8]. Les dons intellectuels manifestent de manière plus parfaite le structure de sortie et de retour (*egressio et reductio*) vers le principe : venant en nous, ils nous « réparent », nous font participants de la bonté divine, et achèvent cette œuvre de réparation en nous accordant cette participation divine qui consiste à ramener d'autres êtres vers Dieu, suivant le mouvement de flux et de reflux que le *Prologue* a mis en évidence [9]. Cependant, de manière comparable aux dons illuminateurs, les réalités naturelles pourront être considérées de deux manières : selon leur sortie (*egressio*), puis selon leur retour (*reductio*). De ce dernier point de vue, celui de la réduction, les réalités naturelles reçoivent la même

1. Denys, *Hiérarchie céleste*, c. 13, § 3 (*Dionysiaca*, t. 2, p. 948-957 ; cf. *PG* 3, 302) qui évoque également l'image du feu et de chaleur ; on verra davantage de détails chez R. Roques, *L'univers dionysien*, p. 102-107 (« médiation descendante »).

2. *Super Dion. de cael. hier.*, c.1 (p. 8-11). L'affaiblissement de la force illuminatrice des rayons reçue par les êtres inférieurs est mise en avant pour signifier la place éminente qui revient à la « réduction des bénéficiaires au principe premier » (*reductio recipientis ad primum*) plutôt qu'à la sortie des dons lumineux : « Debilitatur enim radius spiritualis illuminationis exiens in receptione ignobilioris naturae » (c. 1, p. 4) ; Albert s'en sert précisément pour établir le *modus resolutorius* de l'œuvre.

3. *Super Dion. de cael. hier.*, c. 3 (p. 46 ; 51-52).

4. *Super Dion. de cael. hier.*, c. 13 (p. 187, ici dubium 4, sol. et ad 3) ; cf. II *Sent.* d. 10, a. 2, ad 1-2.

5. *Super Dion. de cael. hier.*, c. 3 (p. 54).

6. *Ibid.* (p. 52-56, dubia 2-7 ; cf. p. 47, ad 8).

7. *Super Dion. de cael. hier.*, c. 3 (p. 46, ad 4) ; *ibid.* (ad 5) : « ... Et sic neque est ordo universitatis, qui est per exitum donorum naturalium a deo, non gratuitorum ; neque iterum est angelicus, sed divinus, cum reductio per angelum non fiat in ipsum, sed in deum ». En parlant d'un *ordre divin*, Albert exclut (tout comme Thomas) que cet ordre réside entre les personnes divines, en qui il n'y a pas de hiérarchie à proprement parler : « Non dicitur ordo divinus, quo divinae personae ordinantur ; non enim in eis est hierarchia, sicut quidam dicunt ... » (*ibid.*).

8. *Super Dion. de cael. hier.*, c. 1 (p. 6, ici ad 3).

9. *Ibid.* (p. 6-7).

Digitized by Google

qualification de bonté que les réalités de grâce, puisqu'elles se rapportent au principe sous la même raison de bonté [1]. Albert prend soin de souligner le caractère libre de la procession des créatures du côté de Dieu. Relevant de l'acte donateur de Dieu, les processions créées ne s'effectuent pas par une nécessité de nature, mais par la volonté et la science de Dieu. Elles sont le fait de sa libre volonté [2], sortant de lui dans la diversité d'essence comme de leur exemplaire (doctrine des idées divines [3]).

Du côté du premier principe, c'est-à-dire en tant que Dieu accomplit une communication de soi [4], l'attribut de bonté tient une place remarquable par rapport aux attributs de science et de puissance. Créer, en effet, revient proprement à la bonté divine, en tant que la création désigne la production de toute la substance créée par la libéralité de la volonté divine, sans que rien ne préexiste à cette production. La bonté divine, par laquelle la volonté est inclinée à agir, désigne dès lors le principe de l'éduction des êtres par la création [5]. En tant que, d'autre part, on la considère comme le terme du mouvement et du désir, la bonté divine constitue alors le principe du retour. De cette manière, tant l'*exitus* des créatures que leur *reductio* à la fin reviennent à la bonté divine [6].

C. *Tout vient du Père et retourne au Père*

La venue de Dieu dans l'ordre intellectif et affectif s'effectue par les missions des personnes divines. Le Père est dit « unificateur » ou « rassembleur » (*congregans*), « parce qu'en lui nous sommes rassemblés et quant à l'intellect et quant à l'affectivité [7] ». Ce retour à la fin est opéré par les missions

1. *Ibid.*, (p. 6, ici ad 4) ; Albert interprète alors l'expression « omne datum optimum » de la manière suivante : « naturalia optima reducta ad primum principium » (*ibid.*, p. 6).

2. *Ibid.* (p. 6, ici ad 3) ; la liberté de l'acte créateur constitue le cœur de la critique apportée à la doctrine émanatiste qui multiplie les processions des *intelligentiae* à partir de l'Un (c. 1, p. 10). Albert, par ailleurs, se montre très critique face à la théorie avicénienne des « intelligences », en soulignant la différence de la doctrine chrétienne au sujet des anges, cf. c. 11 (p. 169-173, avec la critique de la théorie des « datores formarum », ad 8, p. 173) ; cf. II *Sent.* d. 3, a. 3.

3. *Super Dion. de cael. hier.*, c. 1 (p. 8-9, dubium 1-2) ; Albert formule également, dans ce contexte (p. 12), le mouvement de sortie (*eductio ideatorum, egressio a principio*) et de retour (*res referuntur in primum principium ut in ultimum finem*). Pour la doctrine exemplariste (« efficience formelle », « cause exemplaire et efficiente »), voir aussi c. 4 (p. 64-65).

4. *Super Dion. de cael. hier.*, c. 4 : « Communicare se est proprium dei bonitatis » (p. 60).

5. *Ibid.* (p. 60-61, dubium 1). Dieu crée bien par sa puissance, sa science et sa volonté, mais la volonté, disposée par la bonté, en est le principe immédiat : « Licet sint tria, tamen immediatum est voluntas disposita per bonitatem, et ideo sibi totum attribuitur » (ici ad 1).

6. *Ibid.* (ad 3, p. 61) : « Bonum dicitur in duplici ratione, aut prout terminat motum et desiderium agentis, et sic competit reductioni in finem, aut prout agentem inclinat ad agendum, et sic competit processui rerum a principio » ; cela répond à l'argument : « Cum 'bonum' sit 'quod omnia optant', ut dicitur in *Ethicis*, tamquam finem, magis videtur se habere ad reductionem rerum in ultimum finem quam ad exitum earum a primo principio » (arg. 3, p. 60) ; cf. le *Prologue* d'Albert.

7. *Super Dion. de cael. hier.*, c. 1 (p. 7) : « Et dicitur *congregantis patris*, quia in ipso congregamur et secundum intellectum et affectum ». Notons que l'unité est un attribut approprié au Père comme principe sans principe, cf. I *Sent.* d. 31, a. 9.

Digitized by Google

des personnes divines. Dans l'illumination divine, le « rayon » désigne la personne qui procède *in mentem* : le Fils dans l'ordre de l'intellect, le Saint-Esprit dans celui de l'affectivité [1]. Albert n'accorde cependant qu'une place secondaire au thème des missions des personnes divines. Conformément au propos de l'ouvrage, il se montre davantage soucieux de préciser la nature et la fonction des hiérarchies angéliques, en marquant une nette distinction entre les personnes divines et les créatures. Les créatures en effet, à la différence des personnes divines, procèdent de Dieu dans la diversité d'essence. Elles ne se trouvent pas unies à Dieu selon une unité formelle, comme le Fils et le Saint-Esprit qui procèdent « naturellement » du Père, mais selon une unité qui relève du rapport entre la similitude créée et son exemplaire [2]. Dans ce contexte, Albert distingue la mission des anges et celle des personnes divines, sans chercher à penser leur rapport dans une véritable synthèse. Le Fils et le Saint-Esprit sont envoyés pour ramener la créature raisonnable à Dieu et la sanctifier (*ad revocandam rationalem creaturam et sanctificandam* [3]). Leur œuvre n'est pas celle d'un ministre, comme c'est le cas des anges, mais bien celle de Dieu lui-même, cause principale de la sanctification. Les anges, de leur côté, exercent un ministère de coopération à l'œuvre de Dieu [4]. En outre, la mission sanctificatrice des personnes divines concerne également les anges [5]. Son exercice, enfin, ne comportera pas les imperfections de la mission des anges. L'assimilation à Dieu par la mission divine s'effectue par les dons qui représentent la procession du Fils et du Saint-Esprit, et non par une opération qui impliquerait une absence de la personne divine envers la créature avant sa mission, ou une distance par rapport à celui qui envoie [6].

Les processions de la bonté divine tirent leur origine du « Père des lumières » et reconduisent leurs bénéficiaires à « l'unité du Père qui rassemble ». Comment faut-il entendre cette thèse du *Prologue*, qui reprend l'enseignement de Denys au premier chapitre de la *Hiérarchie céleste* ? S'agit-il de Dieu désigné comme Père en son unité, ou du Père au sens personnel de la foi trinitaire ? Suivant la « règle magistrale », les œuvres de la Trinité sont indivises ; l'effusion des dons appartient donc non seulement à la personne du Père, mais elle relève communément des trois personnes dans leur unité d'opération [7]. Le texte de Denys, cependant, suggère bien l'interprétation

1. *Super Dion. de cael. hier.*, c. 3 (p. 50) : « Radius igitur in spiritualibus est persona divina procedens ad perficiendam mentem, filius quidem secundum intellectum et spiritus sanctus secundum affectum ». Albert distingue ici, dans l'examen du vocabulaire du Denys, les divers aspects de la thématique de la lumière : la rayon (*radius*) est la personne divine envoyée, la lumière (*lumen*) désigne les dons qui émanent de la personne divine *in mentem*, la clarté enfin (*claritas*) concerne la division des dons variés qui perfectionnent la nature.

2. *Super Dion. de cael. hier.*, c. 1 (p. 9, arg. 3 et ad 3).

3. *Super Dion. de cael. hier.*, c. 5 (p. 80, ici ad 4). Sur ce thème, formulé en référence à Augustin, voir I *Sent.* d. 14, a. 3, ad 3 : « Uterque [Filius et Spiritus Sanctus] mittitur ad rationalis creaturae reductionem et sanctificationem » ; cf. a. 1, ad 1 ; a. 4, ad object.

4. Cette coopération s'exerce précisément selon les trois aspects : *purgatio, illuminatio, perfectio* (c. 3, p. 51-56).

5. *Super Dion. de cael. hier.*, c. 5, (p. 80, ad 4).

6. *Super Dion. de cael. hier.*, c. 8 (p. 120, ici ad 5) : la personne divine ne peut pas être nommée « ministre ».

7. *Super Dion. de cael. hier.*, c. 1 (p. 6, ici ad 8).

Digitized by Google

personnelle, en désignant Jésus comme « lumière du Père » (*paternum lumen*) qui conduit au Père des lumières [1]. L'interprétation d'Albert fait droit à ces deux aspects. Le nom qui désigne l'essence « connote » la personne. L'effusion des dons revient ainsi à toute la Trinité, mais elle se trouve attribuée au Père comme « principe sans principe » [2]. De son côté, le Fils est nommé « lumen a Patre ». La lumière signifie en effet ce qui procède d'un autre (*a lucente*) ; le nom de lumière est également attribué au Fils par affinité avec la sagesse qui est dite « lumière » dans les réalités spirituelles [3]. Le Père est alors déclaré « lumière principale » (*lumen principale*), en vertu de son *auctoritas* de principe, sans que cela porte préjudice à l'égalité du Fils, qui ne sera pas dit « lumière secondaire » mais seulement « lumière du Père [4] ». Sans en faire intervenir explicitement le vocabulaire précis, cette interprétation relève bien de la méthode des appropriations, fondée sur les propriétés des personnes [5]. De cette manière, la procession de la lumière est attribuée au Père comme à son origine, et elle reconduit au Père comme à son premier exemplaire et à sa fin [6]. Avec Denys, Albert reconnaît ici le sens de *Rm* 11, 36 : du Père des lumières (*ex ipso*) sortent (*egrediuntur*) toutes choses, et toutes choses sont ramenées (*reducuntur*) à lui [7].

La structure de sortie et de retour (reflux et retour), dans le commentaire sur la *Hiérarchie céleste,* explique le mouvement général de la créature. Bien qu'elle concerne en premier lieu les dons illuminateurs et les anges, Albert l'applique à plusieurs endroits de son commentaire aux autres créatures (cf. déjà le *Prologue*), qui participent d'un même mouvement. Il faut remarquer le profond théocentrisme de cet enseignement : Dieu est l'alpha et l'omega, le principe, l'exemplaire et la fin de la créature qui, à des titres divers, opère un mouvement de circulation par rapport à son principe. Le thème de l'unité de Dieu (l'Un), indiqué par Denys dès les premières lignes de son œuvre, conduit à signifier la place particulière du Père comme principe de la sortie et terme du retour. De son côté, le thème du bien se trouve à la charnière de l'*exitus* et du *reditus*, rendant compte de la causalité divine à un titre spécial : la causalité de la volonté disposée par le bien (*exitus*), et la causalité de la fin (*reditus*). Cherchant moins à préciser la place des missions des personnes divines qu'à déterminer la

1. *Ibid.* (p. 5, arg. 8, contra).

2. *Ibid.* (p. 6, ad 8) : « 'A patre' personaliter sumptum est essentiale ; nomen enim, quod significat essentiam, connotat personam propter modum significandi, scilicet a quo alius per generationem, qui convenit patri ; patri autem, qui est principium, non a principio, attribuitur effusio donorum, licet sit communiter trium ».

3. *Ibid.* (p. 6, ad 8) : « Et filius est persona ab alio, quae attributum habet sapientiae, quae in spiritualibus dicitur lumen ».

4. *Ibid.* (p. 7).

5. L'appropriation sera plus clairement mise en œuvre pour l'attribution aux personnes divines des trois éléments de la définition de la hiérarchie (c. 3, p. 48) : l'ordre est attribué au Père (puissance), la science au Fils (sagesse) et l'action au Saint-Esprit (bonté).

6. *Super Dion. de cael. hier.*, c. 1 (p. 7) : « *Proveniens in nos optime* quantum ad reductionem in ipsum, *ac large* quoad egressionem ab ipso. ... *Et* dicta processio *convertit* nos *ad unitatem et deificam simplicitatem congregantis patris*, reducens in ipsum ut in finem et exemplar ».

7. *Ibid.* (p. 7) : « Deinde probat utrumque per auctoritatem : *Etenim, ut ait divinum verbum, Rom.* XI (36), *ex ipso*, scilicet patre luminum, omnia egrediuntur *et in ipsum* omnia reducuntur ».

Digitized by Google

structure hiérarchique du monde céleste et la « réduction » des ordres angéliques, le commentaire d'Albert n'apporte que peu de précisions sur l'œuvre du Fils et du Saint-Esprit. Il fournit cependant, avec Denys, une structure de compréhension unificatrice de la réalité, que la théologie trinitaire pourra intégrer, de manière différenciée, autour de son concept de procession.

2. LE COMMENTAIRE SUR LES *NOMS DIVINS* : *EXITUS, REDITUS* ET PROCESSIONS

Le « sujet » des *Noms divins* est constitué par les noms qui désignent Dieu de manière propre, en tant qu'il cause l'univers par ses attributs et en tant que les créatures participent de ces attributs « per posterius » [1]. A l'intérieur d'un rapport d'exemplarité, la causalité des attributs divins se trouve comparée à la causalité univoque (*sicut a causa univoca* [2]) qui permettra une véritable connaissance de la cause quant à la raison des attributs [3]. L'ouvrage relève ainsi de la théologie « affirmative », considérant les créatures selon leur *flux* ou leur *exitus* à partir de la cause qu'elles font connaître [4]. Sans entrer dans l'ensemble de la doctrine d'Albert dans son commentaire, deux aspects de son enseignement retiendront plus particulièrement notre attention : la structure d'*exitus* et de *reditus* dans la considération des noms divins, puis le thème de la fécondité du bien et de l'amour de Dieu dans l'analyse théologique des processions.

A. Exitus *et* reditus

Le mode de connaissance de Dieu dans les *Noms divins* appartient à la démarche de réduction (*modus resolutorius*), selon qu'on remonte des effets à la cause dont ils sont issus. Le mode inverse qui part de la cause en tant qu'elle produit ses effets (*modus compositivus, factivus*) se révèle ici insuffisant, dans la mesure où, précisément, nous ne connaissons la cause première qu'à partir de ses effets [5]. Cette démarche n'enlève rien au primat de l'Écriture et de la foi dans

1. *Super Dion. de div. nom.*, c. 1, n° 3. Nous suivons ici la numérotation proposée dans l'édition de Cologne, t. 37/1.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.* ; la cause, connue par les raisons des attributs, demeure cependant inconnue quant au mode éminent que ces attributs revêtent en Dieu. La démarche négative (apophatique) relèvera de la *Théologie mystique* ; cf. M. Lluch-Baixauli, « Sobre el comentario albertino a la *Mystica Theologia* de Dionisio », *MM* 20 (1989) 68-76 ; E.H. Wéber, *Introduction à Albert le Grand, Commentaire de la « Théologie mystique » de Denys le pseudo-aréopagite, suivi de celui des épîtres I-IV*, « Sagesses chrétiennes », Paris, 1993, p. 7-58, cf. p. 38-58. Pour cet enseignement des *Noms divins*, voir F. Ruello, *Les « Noms divins » et leurs « raisons » selon saint Albert le Grand commentateur du « De divinis nominibus »*, « Bibliothèque thomiste, 35 », Paris, 1963, p. 69-96 ; Id., « Le commentaire du *De divinis nominibus* de Denys par Albert le Grand. Problèmes de méthode », *Arch. Phil.* 43 (1980) 589-613.

4. *Ibid.* (n° 3) : « secundum effluxum causatorum a causa » ; « inquantum exeunt ab eo causata in participatione attributorum ».

5. *Ibid.* (n° 4).

Digitized by Google

l'ordre du savoir théologique : « Il ne faut en rien oser dire ou penser quelque chose de la déité supersubstantielle et cachée en dehors de ce qui nous est enseigné divinement par les saintes Écritures [1] ». On verra plus loin que les noms propres des personnes et leurs relations (Père, Fils ; paternité, filiation), enseignés par la Révélation, reçoivent leur valeur de connaissance du fait de la causalité des personnes divines. Ainsi, par exemple, la raison de paternité divine nous est connue par la paternité créée qui en est l'effet et la représentation. De cette manière, les attributs sont considérés ici du point de vue de l'*exitus* des créatures, tandis que la démarche de notre connaissance suit le chemin inverse par la « résolution » à Dieu comme cause.

Albert examine dans le détail les noms traités par l'ouvrage de Denys. La plus vaste section concernera les noms de bien, beau, amour, extase et zèle (ch. 4) qui constituent, tant par l'ampleur de l'exposé que par la place qui revient à la bonté divine, le cœur de la théologie des *Noms divins*. Du point de vue de la structure fondamentale de l'ouvrage, le schéma d'*exitus-reditus* n'intervient que dans les précisions qui ont été apportées à propos du *subiectum* des *Noms divins*. Le corps du commentaire d'Albert se révèle cependant plus riche, introduisant cette structure de sortie-retour dans l'examen de plusieurs questions. On en trouve un exemple fort éclairant au premier chapitre déjà. Denys y rappelle le primat de l'Écriture qui nous élève vers Dieu et nous apprend à le louer comme il convient. Cet enseignement est illustré par un bref énoncé des principaux bienfaits de Dieu dans la louange de l'Écriture [2]. Albert s'applique à organiser de manière systématique les noms qui reviennent à Dieu comme cause, au moyen de la structure de sortie et de retour.

Dans cette perspective, Dieu peut être considéré soit comme la cause de chaque créature (*secundum quod est causa uniuscuiusque*), soit comme la cause de l'univers (*secundum quod est causa universi* [3]). Dans le premier cas, il faut tenir compte des deux aspects suivants : l'*exitus ab ipso*, et le *reditus in ipsum*. L'*exitus*, à son tour, donne lieu à une double considération : la raison de la production (*ratio producendi*, en tant que Dieu est *commune producens* et en tant qu'il est la cause propre par l'idée de telle chose), et la chose elle-même qui est produite (production de la substance des créatures et de ce qui « informe » la substance : sens, intellect, réunis ici sous le nom de « vie »). Le *reditus* est également subdivisé en deux aspects : le retour ou rappel (*revocatio*) du point de vue de son auteur (*ex parte revocantis*), et le mouvement de retour du point de vue de son bénéficiaire (*ex parte revocati*). Du côté de son auteur, le *reditus* est précisé par deux considérations : le retour par rapport à la chute (qui prendra en compte le *terminus a quo*, désigné ici par la « revocatio », et le *terminus in*

1. Denys, *De div. nom.*, c. 1, § 2 (*Dionysiaca*, t. 1, p. 7, dans la traduction de Sarrazin ; cf. *PG* 3, 587) : « Igitur universaliter non est audendum dicere aliquid nec etiam cogitare de supersubstantiali et occulta Deitate, praeter ea quae divinitus nobis ex sacris eloquiis sunt expressa » ; Albert, *Super Dion. de div. nom.*, c. 1, n° 11 ; n° 14 ; n° 28. Cf. E.H. Wéber, « La relation de la philosophie et de la théologie selon Albert le Grand », *Arch. Phil.* 43 (1980) 559-588, ici 564-568.

2. Il s'agit de la section, au ch. 1, qui s'étend de « sicut quod omnium est causa et principium » à « propter bonitatem ipsius quae et deducit ad esse existentia et continet » (*Dionysiaca*, t. 1, p. 19-22).

3. *Super Dion. de div. nom.*, c. 1, n° 32.

Digitized by Google

quem, à savoir la résurrection) et par rapport à la corruption qui en résulte (« revocatio » comme similitude de la cause première, et « reformatio »). Du côté de son bénéficiaire, le *reditus* se trouve également distingué en fonction de deux aspects : le mouvement du *revocatus*, et le terme du mouvement ; ces deux aspects donnent lieu à de multiples précisions apportées au texte de Denys. Le retour s'achève par la « déification », dont Albert, avec Denys, ne retient ici que les propriétés principales : l'assimilation et la participation de la fin quant à ses dons (illumination et perfection) et quant à sa substance, en quoi réside la perfection de la participation.

L'application de cette structure, jusqu'ici, concerne la causalité de Dieu en tant qu'il est la cause de chaque chose [1]. L'organisation des noms divins bénéficie cependant d'un point de vue complémentaire, envisageant la causalité divine dans son universalité (*secundum quod est causa producens totum universum*). Dieu sera alors considéré sous le rapport des trois sortes de causalité qui lui reviennent : cause efficiente, cause exemplaire et cause finale [2].

Ce schéma, tel qu'il apparaît ici, répond au propos particulier du commentateur de Denys qui organise l'enseignement d'un passage bien défini. Pourtant, au-delà de tel aspect qui dépend plus directement du vocabulaire de Denys (ou plutôt de sa traduction par Sarrazin), on remarquera la valeur synthétique de la structure qu'il propose. Prenant en compte la causalité divine à l'égard de chaque créature, le mouvement de sortie et de retour correspond à la désignation de Dieu comme principe efficient, exemplaire et final de tout l'univers créé. Il manifeste l'exercice effectif de la causalité universelle de Dieu. Le lecteur des *Sentences*, par ailleurs, ne peut manquer d'être frappé par la cohérence de cette structure et par son affinité avec la matière théologique organisée par Pierre Lombard et ses commentateurs. Thomas, en particulier, structurera son commentaire en fonction de ce double point de vue : *exitus*, puis *reditus*. L'étude de l'*exitus* trouvera dans les processions et les propriétés des personnes divines, ainsi que dans les attributs essentiels appropriés, la *ratio producendi* des créatures (premier Livre des *Sentences*). Une seconde partie examinera, comme Albert l'énonce ici, la production de la créature elle-même (deuxième Livre des *Sentences*, première partie). Les thèmes associés au *reditus* présentent la même affinité : le retour du côté de son auteur, puis le retour du côté de ses bénéficiaires. Thomas, dans le prolongement de cette organisation, attribuera le *reditus* aux deux derniers Livres des *Sentences* : le retour *ex parte reducentium* (Livre III : *de reducente effective et de reducentibus formaliter*), et le retour quant à ce qui est requis *ex parte reductorum* (Livre IV [3]). La structure développée par Albert correspond ainsi de manière fort suggestive, dans ses lignes maîtresses, à celle que Thomas mettra en œuvre dans son commentaire.

Le schéma de sortie et de retour, dans la suite du commentaire d'Albert sur les *Noms divins*, reçoit quelques autres précisions, formulées à l'occasion du texte de Denys. Ainsi, outre la « disposition » de celui qui est l'origine de la

1. *Ibid.*, n° 32-33.
2. *Ibid.*, n° 33.
3. Thomas, III *Sent.* d. 1, *div. text.* Notons qu'Albert, dans ce passage, associe le péché et ses conséquences (chez le Lombard : Livre II, deuxième partie) au *reditus*, en tant qu'il marque concrètement la condition humaine que le *reditus* vient réparer et accomplir.

Digitized by Google

sortie (Dieu), l'analyse de l'*exitus* met en valeur un ordre de la sortie (*ordo exeundi*), qui s'étend des principes de l'existant jusqu'à la perfection de son opération. Albert relève également un ordre du retour, jusqu'au contact de la fin [1]. De manière plus générale, on pourra retenir la règle suivante : le chemin du retour suit une voie comparable à celui de la sortie (*per eadem media de primo venitur ad ultimum et de ultimo ad primum* [2]).

Comme on a pu l'observer plus haut à propos de la *Hiérarchie céleste*, cette structure confère une place spéciale à l'attribut de bonté. En tant que l'on considère non pas les raisons des noms divins absolument mais leur causalité, la bonté divine apparaît comme le premier attribut, désignant la « disposition » de la cause première dans l'*exitus* et dans le *reditus* [3]. La bonté désigne en effet ce qui meut l'agent à agir, le principe immédiat de l'action, et donc l'origine de la diffusion des participations divines [4]. Ce primat de la bonté sera précisé par celui de la cause finale, la « cause de causes » qui, précisément, incline l'agent à agir [5]. Ici encore, la causalité de la bonté divine dans l'ordre de l'*exitus causatorum* et du *reditus rerum in finem* est développée au moyen de la métaphore de la lumière du soleil qui se diffuse, rassemble toutes choses et les ramène à la source [6]. Comme la lumière du soleil, la bonté divine se trouve ainsi à l'origine et au terme du mouvement de sortie-retour. De la même manière, l'analyse des trois « mouvements divins » (mouvement droit, oblique et circulaire) associera spécialement la bonté au mouvement circulaire, puisque, avec elle, les êtres accomplissent pleinement le retour à leur premier principe [7]. Le mouvement circulaire achève et parfait le mouvement commencé dans la production des créatures et leur conservation, par la conversion à Dieu, principe et fin de toutes choses [8]. Le schéma d'*exitus-reditus* désigne ainsi la structure profonde de la

1. *Super Dion. de div. nom.*, c. 10, n° 2. L'énoncé des divers aspects de cet ordre est cependant limité par l'exposé du texte de Denys : Albert en compte six pour la sortie et deux pour le retour, en ajoutant un élément concernant la propagation, placée ici entre la sortie et le retour.

2. *Super Dion. myst. theol.*, c. 2 (deuxième question, arg. 2 ; cf. ad 2 ; ed. colon., t. 37/2, p. 467 ; trad. E.H. Wéber, p. 124-126). Le contexte de cette thèse est constitué ici par la double démarche de notre connaissance de Dieu : Dieu connu comme cause et comme celui auquel nous retournons (union à Dieu). Thomas appliquera ce principe aux processions divines à l'égard de la créature (Thomas, I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 2).

3. *Super Dion. de div. nom.*, c. 13, n° 28 (ici arg. 8) et 29 (ad 5-8) ; cf. c. 4, n° 51. C'est déjà l'enseignement du commentaire sur les *Sentences*, cf. I *Sent.* d. 2, a. 14 (en référence à Denys également).

4. *Super Dion. de div. nom.*, c. 4, n° 3.

5. *Super Dion. de div. nom.*, c. 4, n° 57 (ici sol. et ad 1) ; c. 13, n° 28 (ici arg. 7 ; cf. ad 5-8, au n° 29). Albert associe également le thème de la bonté à celui de la fin pour établir le rapport de causalité exemplaire (*convenientia exemplatorum ad exemplar* : prédication analogique *per prius et posterius*) qui permet de nommer Dieu dans l'ordre du *reditus* : « In reditu ad finem unumquodque in tantum est bonum et appetibile, quantum habet de similitudine ultimi finis, quod est primum bonum, et ideo propter talem convenientiam causatorum ad causam potest deus nominari ex omnibus causatis » (c. 1, n° 57).

6. *Super Dion. de div. nom.*, c. 4, n° 53-55 ; 59-60.

7. *Super Dion. de div. nom.*, c. 9, n° 24 (ici sol.) : « Secundum autem quod sunt reducta ad finem universi, qui est divina bonitas, sic est motus circularis, quia secundum hoc iam redit ad primum principium ».

8. *Ibid.*, n° 24 *in fine* : « Motum *secundum circulum* intelligere convenit *identitatem* divinam *continere* in uno fine *media*, quae sunt causae et causata, *et extrema*, quae sunt causata

Digitized by Google

réalité créée, saisie par rapport à Dieu qui est la source de laquelle tout procède et vers laquelle tout retourne.

B. *Les processions divines et la procession des créatures*

La théologie trinitaire, dans les *Noms divins*, se trouve rassemblée pour sa plus grande part au chapitre 2. Il y est question des noms divins qui conviennent aux trois personnes de manière commune ou distincte [1]. Il faut compter, à cet égard, deux genres de distinctions ou *discretiones* divines : la première se prend selon qu'une personne procède d'une autre personne (procession du Fils et du Saint-Esprit) ; la seconde concerne les créatures qui procèdent de Dieu dans la distinction d'essence [2]. A ces deux distinctions, on en ajoutera une troisième, « en partie temporelle et en partie éternelle », c'est-à-dire la procession temporelle de la personne divine [3]. La procession temporelle, d'une part, manifeste la procession éternelle ; son étude, à ce titre, se rattache aux processions éternelles des personnes. Du côté des effets créés, d'autre part, elle relève directement de la théologie des *Noms divins*, puisqu'il s'agit d'une procession divine dans la créature [4]. Il revient alors au théologien de préciser le fondement des processions par lesquelles Dieu se communique, leur nature et leur distinction.

La recherche du fondement des processions conduit à saisir leur enracinement dans la fécondité de Dieu. Le thème de la *fécondité* divine, dans son application à la théologie trinitaire, est directement issu de Denys [5]. Albert y voit la désignation d'un processus substantiel, par lequel une réalité procède de la

tantum, scilicet *circumdantia et circumdata*, secundum quod causa circumdat causatum suum conservando ipsum, *et conversionem ad ipsum*, scilicet deum, *eorum* quae per creationem *processerunt ab eo* ». Interprété ici dans un contexte métaphysique en termes de causalité, de procession et de retour, le thème des trois mouvements a été étudié au chapitre 4 dans le contexte de la contemplation des anges (c. 4, n° 95-109).

1. *Super Dion. de div. nom.*, c. 2, n° 1. La théologie trinitaire, de soi, n'appartient pas à la matière des *Noms divins*, sinon pour ce qui concerne les noms « communs » (cf. Albert, c. 2, n° 16 in fine) ; l'exposé n'offre par conséquent pas de véritable synthèse. Pour les principaux aspects de l'enseignement d'Albert à ce sujet, on trouvera davantage de détails chez F. Ruello, « Le commentaire inédit de saint Albert le Grand sur les *Noms divins*. Présentation et aperçus de théologie trinitaire », *Traditio* 12 (1956) 231-314 ; cf. 267-309. Les principaux éléments de cette analyse sont esquissés plus brièvement par le même auteur, qui les compare avec l'enseignement de Thomas, dans « Une source probable de la théologie trinitaire de saint Thomas », *Rech. Sc. Rel.* 43 (1955) 104-128, cf. 106-118.

2. *Super Dion. de div. nom.*, c. 2, n° 47 ; Albert souligne ici la place de la bonté divine comme principe de la procession des créatures, qui procèdent par la libre volonté de Dieu et non par une nécessité de nature. La « discretio divina secundum processionem creaturarum » sera à son tour divisée en « processio ad esse » et « processio ad bene esse » (n° 83 ; cf. n° 6).

3. *Super Dion. de div. nom.*, c. 2, n° 36 ; n° 50 ; ce qui touche à l'incarnation du Fils est éternel quant à la personne qui assume la nature humaine, et temporel quant à la nature assumée.

4. *Super Dion. myst. theol.*, c. 3 (ed. colon., t. 37/2, p. 469, ici ad 3 ; cf. trad. E.H. Wéber, p. 133) : « Temporales processiones manifestant aeternas, et ideo simul determinantur cum aeternis, cum sicut per effectus claudantur in determinatione de divinis nominibus, ubi processiones divinae in creaturas determinantur ».

5. Denys (dans la traduction de Sarrazin), *De div. nom.*, c. 1, § 4 (*Dionysiaca*, t. 1, p. 24-25) ; c. 2, § 5 (*Dionysiaca*, t. 1, p. 84).

Digitized by Google

substance de son principe. La fécondité fait partie de ces noms qui signifient Dieu proprement et conviennent aux créatures par participation. En Dieu, elle ne s'épuise pas par la production du Fils (similitude spécifique), mais elle rend également compte de la procession du Saint-Esprit. Comme telle, la fécondité sera attribuée proprement à la personne, puisque l'action [1] est le fait des suppôts [2]. Lorsqu'il examine de plus près la fécondité divine dans la génération du Fils, Albert en trouve le fondement dans la « communicabilité » de toute forme, nature ou essence. La considération de la perfection divine permet d'écarter tout empêchement qui ferait obstacle à cette communication. Cette communication sera formulée en termes de relations et plus précisément de relations d'origine [3]. En tant qu'elle est une relation, la relation divine est pure référence à un autre (*ad aliud*) ; en tant qu'elle est divine, elle ne revêt pas la modalité d'accident comme dans les être inférieurs, mais elle est la substance divine elle-même, non pas par « mode d'essence », mais par « mode de suppôt ». La constitution de la personne divine revient enfin formellement à la relation comme propriété personnelle [4]. De cette manière, la relation est *secundum rem* un suppôt distinct. C'est pourquoi, si l'on fait abstraction des relations en Dieu, il ne reste rien, ni dans l'ordre personnel, ni dans l'ordre absolu, puisque l'essence divine n'est pas déterminée par les relations comme un genre est déterminé par une espèce : *et ita nihil manet* [5]. Le personnalisme trinitaire de saint Albert se trouve ainsi fermement établi autour des concepts de relation et de propriété personnelle.

Dans le processus substantiel de la fécondité divine, le Père est désigné comme « seule source de la déité » (*solus fons deitatis* [6]). On peut objecter ici que le Fils, s'il n'engendre pas à son tour un autre fils, communique pourtant la déité au Saint-Esprit dans la spiration. La réponse à cette objection permet à saint Albert de préciser ce qu'il entend par « source » : *fons* désigne le principe premier de la diffusion de la déité (*principium fundens, primum fundens deitatem*), communiquant la déité selon l'ordre de la nature. Cela revient au seul Père, puisqu'il est le principe sans principe, le « principe de toute la divinité » suivant Augustin dont Albert rappelle la formule en l'associant à celle de Denys [7]. De la sorte, le Père est le principe du processus substantiel qui recouvre ici tant la génération du Fils que la procession de l'Esprit. Il est alors nommé

1. Albert reconnaît la légitimité des termes « actio » et « operatio », mais il faut écarter « motus » : « Operatio vero omnis est actio, sed non convertitur ; est enim operatio actio secundum connaturalem habitum et ideo semper est delectabilis de se. ... Et ideo a Sanctis divina generatio dicitur actio et operatio, sed numquam dicenda est motus » (*Super Dion. de div. nom.*, c. 2, n° 38, ici ad 1).

2. *Super Dion. de div. nom.*, c. 1, n° 40.

3. *Super Dion. de div. nom.*, c. 2, n° 37.

4. *Super Dion. de div. nom.*, c. 2, n° 26 (ici ad 4). Albert distingue la relation comme relation, comme propriété de la personne et comme propriété personnelle.

5. *Super Dion. de div. nom.*, c. 2, n° 25. Notons que ce sera exactement l'enseignement de Thomas aux *Sentences* (Thomas, I *Sent.* d. 26, q. 1, a. 2).

6. *Super Dion. de div. nom.*, c. 2, n° 36 ; l'expression est tirée de Denys, c. 2, § 5 (*Dionysiaca*, t. 1, p. 84 ; cf. *PG* 3, 642).

7. *Super Dion. de div. nom.*, c. 2, n° 40 (ici ad 4 ; cf. l'arg. 4 au n° 39) ; cf. Augustin, *De Trinitate* IV, XX, 29 (*CCSL* 50, 200).

Digitized by Google

« Déité déigène » [1], principe des « pullulations », c'est-à-dire des processions divines exprimées par Denys au moyen de l'image des fleurs et de la procession des lumières [2].

L'exposé d'Albert joint ainsi le thème dionysien de la fécondité divine, développé au moyen d'un vocabulaire riche en images suggestives, aux analyses plus formelles concernant les processions et les propriétés. Les personnes divines sont distinguées par les relations d'origine qui, comme propriétés, constituent les personnes. Les processions trinitaires manifestent la fécondité du processus substantiel de communication de soi en Dieu, et en particulier la fécondité du Père à la source de ce processus. Comment formuler le rapport entre la fécondité divine *ad intra* et la fécondité créatrice de Dieu ? On relèvera ici en particulier l'apport de la doctrine de l'analogie (causalité et participation) puis le thème du bien et de l'amour divin.

Les personnes divines sont nommées par des noms tirés, de notre part, des réalités créées. Il en va ainsi du nom de Père, Fils (paternité, filiation), etc. Quant au mode de signification, ces noms concernent en premier lieu les réalités créées, avec la modalité imparfaite qu'ils revêtent dans les créatures. Mais, quant à la réalité signifiée par le nom, la paternité et la filiation sont dites proprement de Dieu, de qui elles « dérivent » dans les créatures [3]. En conséquence, les noms de « Père » et « Fils » sont dits *per prius* en Dieu, et *per posterius* dans les créatures ; la réalité que ces noms désignent existe *propriissime* et *verissime* en Dieu, et de manière participée (*exemplariter ab illo*) chez nous [4]. Cela n'empêche pas que les propriétés des personnes nous demeurent inconnues quant à ce qu'elles sont en Dieu (*quid sunt* [5]) ; nous les connaissons cependant d'une certaine manière au moyen des créatures qui les représentent. Ce qui vaut pour les attributs divins essentiels vaut ici également pour les noms personnels. Les créatures participent en vérité, quoiqu'imparfaitement, des processions trinitaires. C'est précisément la raison pour laquelle, dans une démarche qui suppose la foi, les créatures peuvent conduire à la connaissance de la Trinité :

> « La génération éternelle du Fils par le Père et la distinction de toutes les personnes est participée d'une certaine manière par les créatures, étant représentée par le vestige et l'image. C'est pourquoi, avec l'aide de la foi,

1. *Super Dion. de div. nom.*, c. 2, n° 59 : « Dicitur deigena deitas pater, secundum quod est principium processionis substantialis, quae est quasi communis generationi et processioni » ; c. 2, n° 40 (ici ad 5) : « Accipitur enim hic fecunditas communiter ad generationem filii et spirationem spiritus sancti, ut supra dictum est » ; cf. n° 14.

2. *Super Dion. de div. nom.*, c. 2, n° 58-61. Ces expressions donnent lieu à diverses appropriations (n° 61, ad 6). Pour ces thèmes associés à celui du Père comme source, voir F. Ruello, *Le commentaire inédit de saint Albert le Grand sur les Noms divins*, p. 282-284.

3. *Super Dion. de div. nom.*, c. 2, n° 37.

4. *Super Dion. de div. nom.*, c. 2, n° 63. Cet enseignement est conforme à celui du commentaire sur les *Sentences*, cf. notamment I *Sent.* d. 4, a. 4.

5. *Super Dion. de div. nom.*, c. 2, n° 65 : « Paternitas et filiatio, quae est in deo, est causa paternitatis et filiationis, quae sunt in nobis ; ergo non est perfecta comparatio illorum ad illa. Cum igitur non possimus accipere divina nisi participationibus, oportet, ut ipsa paternitas, secundum quod est in deo, et filiatio remaneant nobis ignota, quid sunt ».

Digitized by Google

nous pouvons parvenir à une certaine connaissance des personnes à partir des créatures [1] ».

Sans cette représentation, notre discours sur la Trinité se trouverait vidé de son contenu rationnel. La possibilité d'un langage propre pour connaître et nommer Dieu Trinité repose donc sur une métaphysique de la participation. La paternité et la filiation créées sont issues de Dieu comme de leur cause exemplaire [2]. Toute paternité, spirituelle et matérielle, c'est-à-dire toute communication de l'être, devra donc être ramenée au Père comme à son exemplaire premier [3].

Davantage encore, si l'on franchit un pas supplémentaire en prenant en compte l'ensemble du processus trinitaire par lequel les personnes sont distinguées, il faudra tenir que « par ce processus est causé et nommé tout processus dans le ciel et sur la terre [4] ». Cette formulation de la causalité du processus trinitaire correspond précisément au propos des *Noms divins* : la causalité des processions des personnes à l'égard du monde créé apporte le fondement métaphysique de la possibilité d'un discours rationnel sur le processus par lequel les personnes divines se distinguent. Cela permet en dernière analyse de rendre compte du donné de la foi : Dieu est Trinité.

La *discretio* divine qui concerne la procession des personnes et la procession des créatures, aussi bien que la *discretio* relative à l'incarnation du Fils (procession temporelle de la personne), se trouvent réunies autour de l'attribut de bonté. Dès les premières questions soulevées au chapitre 2, Albert a associé à la bonté le thème de l'*unitio* divine [5]. Mais la bonté apporte également le « motif » de toute *discrétio* divine :

1. *Super Dion. de div. nom.*, c. 2, n° 56 (ici ad 2) : « Aeterna generatio filii a patre et distinctio omnium personarum participatur aliquo modo a creaturis, repraesentata per vestigium et imaginem. Unde possumus iuvante fide ex creaturis in cognitionem aliquam personarum venire » ; cf. arg. 2 ; *Super Dion. myst. theol.*, c. 1 (ed. colon., t. 37/2, p. 455, ici ad 2 ; cf. trad. E.H. Wéber, p. 74) : « Quamvis divinae personae sint occultae secundum rem, tamen modus tractandi de eis non est occultus, quia per hoc quod affirmatur aliquid de eis in illa doctrina, ut quod pater generat vel quod sunt tres personae, trahitur intellectus noster ex occulto deitatis ad res manifestas, in quibus aliquod indicium invenitur, relictum in eis ex causa prima ».

2. *Super Dion. de div. nom.*, c. 2, n° 62.

3. *Super Dion. de div. nom.*, c. 2, n° 64 : « Omnis enim paternitas materialis vel spiritualis, secundum hoc quod est, dare dicitur aliquod esse vel bene esse vel substantiale, et hoc potest reduci, sicut ad exemplar primum, ad primum dans esse, quod est deus pater ».

4. *Super Dion. de div. nom.*, c. 1, n° 39, au terme de l'étude du nom « trinitas » : « Est ergo sententia huius partis, quod deus dicitur trinitas propter tres personas, quae distinguuntur secundum processum unius ab altera eminenter. *Et ab hoc processu causatur et nominatur omnis processus in caelo et in terra,* et sic iterum patet, quod dicitur per eminentiam et per causam ». Cette thèse, ici comme dans les textes indiqués précédemment, s'appuie sur *Ep* 3, 15.

5. *Super Dion. de div. nom.*, c. 2, n° 3-8.

Digitized by Google

« Il convient en effet au souverain bien de se communiquer non seulement dans la diversité d'essence par la production des créatures, mais aussi dans l'identité [d'essence] selon les processions des personnes [1] ».

La causalité de la bonté divine à l'égard de la procession des créatures, pour le fond, ne pose pas de problèmes nouveaux. La structure d'*exitus* et de *reditus*, ainsi qu'on l'a vu plus haut, manifestait déjà cette place spéciale de l'attribut de bonté. La bonté divine rend compte de la procession des créatures (et de leur pluralité), en tant qu'elle est saisie comme « disposition » de la volonté et comme « moteur » de l'action créatrice : Dieu agit en vue de la communication de sa bonté. La procession des créatures dans la diversité d'essence, de ce point de vue, sera attribuée non pas à une personne divine en particulier, mais aux trois personnes [2].

Comment comprendre l'argument qui voit dans la bonté divine le « motif », non seulement de la création, mais aussi de la communication divine par les processions trinitaires ? La bonté divine, dans la doctrine des processions trinitaires, n'intervient pas au même titre que dans la doctrine de la création. Elle ne constitue pas le principe immédiat des processions du Fils et du Saint-Esprit. Ce rôle de principe revient davantage à la puissance d'engendrer et de spirer. La bonté divine intervient cependant dans les processions trinitaires « suivant le mode ce qui incline à toute production [3] ».

Albert apporte davantage de détails sur ce point dans l'étude du nom d'amour, à propos de ce passage du Pseudo-Denys : « L'amour divin est bon, aime le bien, pour le bien. Opérant lui-même le bien des existants, préexistant dans le bien éminent, il ne l'a pas laissé demeurer en lui-même sans germe, mais il l'a poussé à opérer selon l'éminence génératrice de toutes choses [4] ». L'amour

1. *Super Dion. de div. nom.*, c. 2, n° 27 : « Decet enim summum bonum, ut communicet se non solum in diversitate essentiae per productionem creaturarum, sed etiam in identitate secundum processiones personarum ».

2. Ayant achevé la section qui concerne la *discretio* divine selon les processions des personnes, Albert annonce de cette manière la première partie de la section qui concerne la *discretio* selon le processus des créatures (c. 2, n° 41) : « Sententia ergo primae partis est, quod quaedam discretio divina est, qua deus discernitur a creaturis secundum processionem, qua summa unitas, scilicet divina, procedit per suam bonitatem in pluralitatem creaturarum, quibus tradit esse et vivere et alia dona divinae bonitatis ita, quod omnes creaturae habent quandam unitionem secundum comparationem ad unum principium, a quo exeunt, et habent discretionem ab eo, secundum quod illud principium manet in se unum, supercollocatum omnibus, omnia producens. Et ista processio est communis tribus personis. Unde per hoc non ostenditur discretio creaturarum ab una personarum tantum, sed ab omnibus unite » ; cf. c. 2, n° 88 ; On verra d'autres textes chez F. Ruello, *Les « Noms divins » et leurs « raisons » selon saint Albert le Grand commentateur du « De divinis nominibus »*, p. 118-124 (la raison de bonté selon les trois sortes de « discrétions » divines).

3. *Super Dion. de div. nom.*, c. 2, n° 4 (ici ad 3) : « Bonitas non dicit magis processionem, quae est per modum amoris, quam illam quae est per modum communicationis naturae, quae est generatio, sed habet se per modum communis inclinantis ad omnem productionem et non per modum proximi et proprii principii, sicut amor uxoris inclinat ad actus generationis, cuius non est proximum principium, sed virtus generativa ».

4. Denys, *De div. nom.*, c. 4, § 10 (*Dionysiaca*, t. 1, p. 201-202, dans la traduction de Sarrazin) : « Et est divinus amor bonus boni propter bonum ; ipse enim bonum operans exsistentium amor, in bono secundum excessum praeexsistens, non dimisit ipsum sine germine in se ipso manere, movit autem ipsum ad operandum secundum omnium generativum excessum ». Notre traduction de ce passage s'appuie sur l'interprétation qu'en donne Albert.

Digitized by Google

désigne ici ce qui incline la cause première à produire toutes choses en raison de sa bonté, c'est-à-dire à communiquer sa bonté [1]. Cette production (« germe »), suivant l'interprétation d'Albert, peut concerner soit la génération éternelle, soit la production des créatures [2]. Dans le cas de la génération du Fils, l'amour ne désigne pas l'amour personnel, qui est le Saint-Esprit, mais l'amour essentiel, considéré non pas comme précédant la génération, mais comme concomitant. De cette manière, l'amour qui dispose la volonté incline le Père, aimant, à engendrer son Fils [3]. Si on l'entend de la production des créatures, l'amour permettra également de parler d'un « germe » ou d'une « germination ». Bien que la créature procède du créateur dans la diversité d'essence, elle procède pourtant de lui selon une certaine similitude (vestige et image), et peut ainsi être appelée « germe » de son créateur, c'est-à-dire « germe » de Dieu qui crée par amour [4]. Cette représentation du créateur permettra également de situer la puissance de créer à l'égard de la puissance d'engendrer. Conformément à la solution donnée dans le commentaire sur les *Sentences* [5], Albert distingue ici l'aspect de l'enracinement et celui des actes. En soi (*secundum se*), la puissance d'engendrer et celle de créer s'enracinent dans l'essence divine. Mais, du côté des actes, la puissance d'engendrer est antérieure, selon sa « raison », à la puissance de créer. De ce point de vue, l'aspect notionnel est donc antérieur à l'aspect essentiel. Impliquant un rapport au temps (*creatio in tempore*), la création est alors postérieure à la génération, à la manière de tout rapport engageant une réalité temporelle et une réalité éternelle [6]. Suivant l'ordre de nos concepts, la procession des personnes précède ainsi la procession des créatures qui représentent la Trinité des personnes divines : la procession des personnes est « présupposée » à la création, comme la cause est présupposée à son effet [7].

Ainsi donc, pour Albert, « le 'réalisme' de la raison de bonté assure fondamentalement la réalité de la Trinité, de l'incarnation et d'une libre création, non moins que la 'totalité' de l'essence divine [8] ». Nous ne dirons pourtant pas qu'Albert trouve l'enracinement ultime des processions trinitaires dans la raison de bonté. Cet enracinement relève en effet de la nature divine en tant que cette

1. Albert, *Super Dion. de div. nom.*, c. 4, n° 118.

2. *Ibid.*, n° 120 (sol.) : « Dicendum, quod hoc potest intelligi de utraque productione, scilicet quae est per creationem creaturarum et per processionem personarum » ; cf. *ibid.*, ad 2. A la différence de l'exégèse d'Albert, l'interprétation de ce passage par Thomas ne retiendra que la production des créatures (Thomas, II *Sent.*, *Prol.* ; d. 26, q. un., a. 1, sol. ; III *Sent.* d. 32, q. un., a. 1, contra 3 ; cf. *Super Dion. de div. nom.*, c. 4, lect. 9, [éd. Marietti, n° 409]).

3. *Ibid.*, n° 120 (ici ad 3-6) : « Essentialis [amor] etiam potest dupliciter considerari, aut ut praecedens generationem, et sic etiam non inclinat, aut ut concomitans, et sic inclinat ad generationem filii, quia pater amans generat filium sicut sapiens et sicut volens ».

4. *Ibid.*, n° 120 (ici ad 1).

5. Voir ci-dessus, ch. II,3,A.

6. *Ibid.*, n° 119 (sed contra). Cette question concernant l'antériorité de la puissance d'engendrer se rattache à la précédente à la manière d'une *quaestiuncula* qui en approfondit un aspect particulier (« Iuxta hoc quaeritur ... »).

7. *Ibid.*, n° 120 (ici ad 7-9) : « Cum enim omnis creatura procedat per creationem sub vestigio vel imagine repraesentans trinitatem personarum, oportet, quod actus creationis praesupponat processionem personarum, et ita potentia [generandi], ut dictum est, praecedit potentiam [creandi] secundum rationem intelligendi ».

8. F. Ruello, *Les « Noms divins » et leurs « raisons » selon saint Albert le Grand commentateur du « De divinis nominibus »*, p. 123.

Digitized by Google

nature est possédée par la personne. Si l'on peut parler d'une « pullulation du bien » pour la génération du Fils et la procession de l'Esprit, c'est en tant que le bien désigne ici la nature divine possédée par le Père, réellement identique au souverain bien [1]. La recherche du fondement de la communication trinitaire met ainsi en évidence la fécondité de la nature du Père. Cette problématique conduit à relever la place centrale du thème de la puissance d'engendrer, où le théologien établit l'antériorité des processions trinitaires par rapport à la procession des créatures. Avec la doctrine de la participation, qui apporte le fondement de notre connaissance de Dieu par les noms qui le désignent comme cause, le premier processus doit être pensé comme la cause et l'exemplaire de tout autre processus. Le Père, « source de la déité », apparaît alors comme l'origine première de tout processus ; il est également l'origine à laquelle les créatures retournent. Dans ce mouvement de sortie et de retour des créatures, capable de fournir une structure de la réalité unifiant la création et l'histoire du salut, la raison de bonté tient une place privilégiée, en tant qu'elle constitue la « disposition » de volonté divine, cause immédiate de la création, et en tant qu'elle est la fin ultime.

Ici encore, seule l'appropriation permettra de formuler correctement le rapport qu'il faut établir entre les personnes divines et le processus des créatures qui en dérive : tout vient du Père (*ex ipso*), par le Fils (*per ipsum*), dans le Saint-Esprit (*in ipso* [2]), tout existe par la Trinité et retourne à la Trinité qui est un seul Dieu.

1. *Super Dion. myst. theol.*, c. 3 (ed. colon., t. 37/2, p. 469-470 ; trad. E.H. Wéber, p. 136-138).

2. *Super Dion. de div. nom.*, c. 2, n° 15, en référence à *Rm* 11, 36. Cf. c. 2, n° 87, sur 1 *Co* 8, 6 : « Ex quo omnia » est attribué au Père comme principe de production ; « nos in ipso » est approprié au Père encore, en tant que l'on considère en lui la volonté paternelle (*affectus paternus*) ; « per quem omnia » est attribué au Fils comme « médiateur » tant dans la création que dans l'œuvre de restauration (*inquantum ipse est mediator et in creatione et in recreatione*).

Digitized by Google

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

Il convient, au terme de cette enquête sur le thème de la Trinité créatrice chez S. Albert, d'en rappeler brièvement les principaux résultats de manière synthétique. Notre recherche avait pour domaine le commentaire d'Albert sur les *Sentences* et, secondairement, son commentaire sur les œuvres de Denys, c'est-à-dire les œuvres d'Albert ayant pu constituer une source d'inspiration pour la théologie trinitaire du jeune Thomas lorsque ce dernier, à Paris, rédigeait son commentaire sententiaire. Pour certains aspects particuliers, la prise en compte d'œuvres plus tardives du maître allemand a permis de manifester la continuité de sa pensée et d'en préciser la signification.

1. L'agir créateur est commun à toute la Trinité. Cependant, dans cet agir commun, l'intelligence croyante cherche à discerner un rapport plus étroit entre les personnes divines et la création. Conformément au propos du *Prologue* général du commentaire sur les *Sentences*, la connexion du mystère trinitaire et de l'œuvre de création se trouve réunie, pour une grande partie, autour de la personne du Verbe. Dans la génération du Verbe, Albert trouve la cause et la raison de la production des créatures, reprenant la thèse d'Augustin : « *Dixit Deus*, c'est-à-dire : il a engendré le Verbe en qui était que cela fût fait ». Le thème est précisé dans l'étude du nom de Verbe ; il apparaît également à la première place dans le traité de la création au deuxième Livre, qui présente la création en référence au Verbe (*In principio, per Verbum*). On a pu observer ici deux aspects complémentaires : le rapport des créatures au Verbe en tant que le Verbe procède par mode d'intellect, contenant les « raisons » de toutes choses (idées divines) ; l'opération du Père *per Filium* (*per Verbum*), en tant que le Fils, procédant du Père, intervient comme cause « médiane » dans l'agir trinitaire *ad extra*. Ces deux aspects mettent en évidence deux domaines de la théologie trinitaire qui tiennent une place centrale dans la réflexion concernant la Trinité créatrice : l'analyse psychologique des processions trinitaires et la notion d'*ordre* dans la Trinité.

2. La compréhension théologique des processions trinitaires comme processions par mode d'intellect et de volonté, développée au moyen de l'analyse des facultés des êtres spirituels (doctrine de l'image de la Trinité), n'occupe pas la première place dans la synthèse théologique des *Sentences*, qui fait davantage appel au couple nature-volonté. On a vu pourtant qu'Albert, avec une grande rigueur, la met en œuvre pour rendre compte du « nombre » des processions en Dieu et pour spécifier les termes de production. La saisie de la procession du Fils

Digitized by Google

comme production du Verbe permet de rattacher à la deuxième personne de la Trinité, par appropriation, ce qui relève de la science divine dans sa causalité créatrice. De la même manière, elle conduit à voir dans le Saint-Esprit, qui procède comme Amour et Don, la cause et la raison de tous les dons divins faits à la créature. Cette ligne de pensée, dans le cas du Saint-Esprit, trouve son expression majeure dans la doctrine des missions divines. La méthode des appropriations, dont Albert souligne le réalisme, permet une juste expression du rapport entre les personnes divines et la création.

3. De son côté, le concept d'*ordre* permet de formuler l'agir créateur des personnes divines en tenant compte de la communication immanente de la nature divine dans la Trinité. Le Père opère et crée par le Fils qui procède de lui. L'agir trinitaire *ad extra* reproduit ainsi l'ordre de la vie trinitaire immanente. Cette perspective, développée principalement dans l'examen de la formule *per Filium*, n'est cependant pas exploitée dans toutes ses ressources.

4. L'analyse des processions et de l'ordre trinitaire conduit à souligner la place centrale qui revient à la notion de *principe*, indiquée par le *Prologue* général déjà. C'est ici, dans la considération de la puissance comme principe de l'agir, ainsi que dans l'étude du nom même de *principe*, qu'Albert formule le plus clairement le rapport causal entre la Trinité et la création : les processions des personnes divines sont la cause de la procession des créatures. Dans ce contexte, la causalité des processions trinitaires fournit le fondement qui permet d'établir l'ordre de nos concepts dans la recherche de l'enracinement ultime de l'agir trinitaire : la puissance d'engendrer est antérieure à la puissance de créer, *principe* au sens notionnel est antérieur à *principe* au sens essentiel, comme la cause est antérieure à son effet. La procédé de « réduction » de la procession des créatures à celle des personnes, puis du Fils et du Saint-Esprit au Père, repose sur la réalité désignée par le nom de *principe* en Dieu.

5. Plus profondément, cette thèse de la causalité des processions divines nous ramène à la structure fondamentale du traité de la Trinité. La possibilité d'un discours rationnel sur la Trinité repose en effet sur la valeur de connaissance qu'offrent les similitudes que nous rencontrons dans le monde créé ; l'attribution de ces perfections à la Trinité se fait sur la base de l'enseignement de l'Écriture et de la foi. La théologie prend sa source dans la connaissance de la foi ; elle se développe cependant au moyen des analogies qui permettent de nommer Dieu connu au moyen des créatures, toujours sur la base de la Révélation qui enseigne que Dieu est Père, Fils et Saint-Esprit. Le commentaire sur les *Noms divins* apporte d'utiles précisions à cet égard. Quoiqu'imparfaite, la représentation de la Trinité dans les créatures (vestige, image) permet à l'intelligence croyante de nommer et de connaître la Trinité créatrice. La doctrine de l'analogie fournit ici à Albert l'instrument de pensée adéquat : les noms de Père, Fils, principe, etc., quant à la réalité qu'il désignent, doivent être attribués *per prius* aux personnes divines et *per posterius* aux créatures, puisque ces réalités « dérivent » de Dieu dans les créatures. Ainsi donc, si l'étude de la Trinité dans l'exercice de sa causalité créatrice revient aux attributs de science, volonté et puissance, le thème de la Trinité créatrice est déjà présent dans l'étude de la Trinité immanente (« en soi »), puisque nous la nommons et nous la connaissons par des noms tirés des créatures qui la représentent. De cette manière, la thèse métaphysique de la

Digitized by Google

causalité des processions divines fournit le fondement de la connaissance de la Trinité par les noms qu'enseigne l'Écriture.

6. La recherche d'une expression synthétique de l'œuvre des personnes divines dans le monde conduit enfin à mettre en valeur le schéma théologique d'*exitus-reditus*. Sans en faire la structure de son commentaire sur les *Sentences*, Albert s'en sert de manière ponctuelle pour organiser les noms qui sont attribués aux personnes divines : chaque personne pourra être considérée, du point de vue de son œuvre, selon l'*exitus* des créatures ou selon leur *reditus*. Davantage encore, la place de la personne du Père rassemble la considération des processions trinitaires et de la procession des créatures : le Père est, dans l'ordre de l'*exitus*, principe du Fils, de l'Esprit et des créatures, comme il est, dans l'ordre du *reditus*, celui à qui tout est rapporté tant par les créatures que par les personnes divines. La thématique du flux conduit à une formulation comparable : flux des personnes et flux des créatures. L'étude de l'attribution analogique de « principe » à des réalités diverses clarifie la signification de ces expressions, en posant la causalité et l'antériorité des processions trinitaires à l'égard de la procession des créatures. L'analyse du concept théologique de procession apporte également d'importantes précisions. L'idée d'un mouvement circulaire intra-trinitaire qui part du Père et retourne au Père est impropre, et ne peut s'entendre que de l'*auctoritas* de principe qui revient au Père. La structure circulaire d'*exitus-reditus* convient davantage à la réalité créée. Le traité des missions divines apporte déjà, au premier Livre, les fondements trinitaires du *reditus*. Quant à l'*exitus* des réalités naturelles, il fait l'objet du traité de la création au deuxième Livre qui en formule l'enracinement trinitaire *in Filio* et *per Filium*.

7. Ce mouvement circulaire de sortie et de retour occupe une place remarquable dans les commentaires sur la *Hiérarchie céleste* et les *Noms divins*. Dans le premier, il apparaît comme la structure fondamentale de l'univers angélique, dans une vue hiérarchique de la réalité. L'image fluviale du *Prologue* sur la *Hiérarchie céleste* (écoulement, flux, retour au principe, reflux), associée au thème de la lumière, conduit à saisir la place du Père à l'origine et au terme de toutes choses. Dans le commentaire sur les *Noms divins*, la structure d'*exitus-reditus* concerne davantage l'organisation des noms qui désignent l'œuvre de Dieu dans le monde, en tant que tout vient de Dieu et que tout retourne à lui, le principe et la fin de l'univers. Dans ce contexte, le thème de la sortie et du retour met en relief la place spéciale de la bonté divine, principe et fin de la diffusion des perfections divines. Les noms de *bonté* et d'*amour* réunissent alors, de manière différenciée, les processions trinitaires et la procession des créatures. Ici encore, dans la recherche de l'enracinement des actes divins, Albert formule le rapport de la Trinité à la création : les processions trinitaires sont présupposées à la procession des créatures.

L'ensemble de cet enseignement rassemble ainsi de très nombreux points de doctrine. La question de la Trinité créatrice ne se présente pas comme une question spéciale, étudiée pour elle-même dans un section particulière, mais davantage comme un thème fondamental dont la signification concerne l'ensemble de la théologie trinitaire. L'étude des principaux textes du commentaire de Thomas sur le thème de la Trinité créatrice manifestera, dans une synthèse originale, une profonde continuité dans la pensée théologique des deux dominicains.

Digitized by Google

Digitized by Google

DEUXIÈME PARTIE

TRINITÉ ET CRÉATION DANS LE COMMENTAIRE DE S. BONAVENTURE

Comme Albert, Bonaventure ne consacre pas un article spécial ou une question déterminée au thème de la Trinité créatrice, mais il l'intègre dans la problématique d'autres questions de sa théologie trinitaire. On doit pourtant observer chez Bonaventure, davantage que chez Albert, un regroupement de la considération de la Trinité créatrice autour de certains thèmes particuliers (la primauté, l'exemplarisme, les modes de procession). Ainsi que nous l'avons relevé dans notre introduction générale, la doctrine de Bonaventure concernant la Trinité créatrice a donné lieu à plusieurs études de valeur. Dans la très grande majorité des cas, cependant, les travaux auxquels nous pourrons renvoyer le lecteur se sont appliqués à dégager une synthèse de la pensée de Bonaventure sur la base de l'ensemble de son œuvre, en prêtant une grande attention à d'autres œuvres dont la doctrine apparaît particulièrement riche en ce domaine (les *Collationes in Hexaëmeron* notamment). Notre étude cherchera à formuler plus précisément les traits majeurs de l'enseignement de Bonaventure dans son commentaire sur les *Sentences*, en tenant compte de la structure et de l'unité organique de cette œuvre. Nous aurons également recours, de manière plus ponctuelle et dans le but de préciser certains aspects relevés dans le commentaire, à la doctrine formulée dans les *Questions disputées sur le Mystère de la Trinité* [1]. Nous adopterons pour cela une démarche comparable à celle qui a guidé l'étude de la Trinité créatrice dans le commentaire de S. Albert sur les *Sentences* : la Trinité créatrice dans la structure du commentaire (chapitre V), les idées maîtresses de la pensée bonaventurienne puis la place de chaque personne divine dans l'œuvre trinitaire de création (chapitres VI et VII), et enfin l'enseignement du traité de la création au deuxième Livre (chapitre VIII).

1. Voir ci-dessus notre *Note préliminaire*.

Digitized by Google

CHAPITRE V

LA STRUCTURE DU PREMIER LIVRE CHEZ BONAVENTURE

Les principaux éléments de la structure du commentaire, ainsi qu'on l'a vu chez Albert, sont réunis dans le *Prologue* ou *Prooemium* général sur les *Sentences* qui présente, dans une brève synthèse personnelle, la matière des quatre Livres. Cette structure recevra davantage de précisions dans les *divisions du texte*. On se limitera ici, dans un premier temps, aux principales *divisions du texte* du premier Livre (Dieu Trinité). La structure du deuxième Livre (la production de la créature) sera examinée plus loin, dans l'étude de l'enseignement du deuxième Livre concernant la Trinité créatrice.

1. LE *PROLOGUE* GÉNÉRAL ET LA MÉTAPHORE DES FLEUVES

Le *Prooemium* placé par Bonaventure en tête de son commentaire reçoit comme fil conducteur ce verset de *Job* (28, 11) : « Il a scruté les profondeurs des fleuves et produit au jour les choses cachées » (*Profunda fluviorum scrutatus est, et abscondita produxit in lucem*). Le passage biblique appartient, comme celui qu'Albert a placé en exergue de son *Prologue*, à la littérature sapientielle [1]. La présentation du contenu des *Sentences* est menée selon les quatre genres de causes associés aux mots du verset en exergue : la cause matérielle pour les « fleuves », la cause formelle dans la considération des « profondeurs », la cause finale dans la révélation des « choses cachées » et la cause efficiente dans les deux verbes « scruter » et « produire au jour ». Tandis qu'on a pu observer chez Albert la mise en place de plusieurs concepts de théologie rationnelle, l'exégèse spirituelle de Bonaventure donne à son *Prologue* une note symbolique plus marquée. L'abondant recours aux métaphores associées aux fleuves confère cependant une profonde unité à ce *Prologue*, suivant un mouvement progressif bien structuré.

1. Le chapitre 28 de *Job* apparaît en son entier comme un éloge de la sagesse, cf. en particulier les vv. 12, 20 et le v. 28 qui clôt la section. Un nombre considérable de *Prologues* des commentaires sur les *Sentences* se présentent de la même manière comme une exégèse allégorique d'un passage de la littérature biblique sapientielle ; voir les *incipit* chez F. Stegmüller, *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, t. 1.

Digitized by Google

Du côté de la cause matérielle, le contenu des quatre Livres des *Sentences* est présenté à partir des propriétés du « fleuve spirituel » prises de la comparaison avec le « fleuve matériel ». La première propriété, qui sert ici à exposer le contenu du premier Livre, en est la pérennité, car « le fleuve est un flux perpétuel [1] » (notons déjà que le *Prologue* de Thomas présentera également la signification des fleuves au moyen de la notion de « flux » : « Flumina ista intelligo fluxus aeternae processionis »). Du point de vue de cette pérennité, le fleuve est identifié à l'« émanation des personnes [2] », émanation unique, sans commencement et sans fin, présentée à l'aide de *Dn* 7, 9-10 : « L'Ancien des jours se tenait assis (...), un fleuve de feu très rapide sortait de devant sa face ». La vie trinitaire y apparaît comme un flux (*fluxus*) dont l'origine est le Père (l'« Ancien des Jours ») duquel sort le fleuve extrêmement rapide (la plénitude de puissance : le Fils) et de feu (la plénitude d'amour : le Saint-Esprit) [3]. Dans sa perspective dynamique, cette exégèse désigne résolument la personne du Père comme la source de la procession du Fils et de l'Esprit. Cette place du Père dans la compréhension théologique des processions, dans la suite du commentaire, sera exprimée de manière plus élaborée par les concepts de *primitas*, plénitude fontale, etc. La *virtus*, suivant I *Co* 1, 24, sera appropriée au Fils en raison de son mode de procession précisément (la génération), puisque le Père, dans sa puissance, engendre un Fils qui lui est égal, capable de produire à son tour une personne divine (le Saint-Esprit) ; c'est pourquoi on dit que « le Père opère par le Fils [4] ». La désignation de la procession du Saint-Esprit dans la « plénitude de l'amour » exprime une idée centrale de l'élaboration théologique de la seconde procession comme « émanation par mode d'amour », la première et la plus noble de toutes les émanations qui ont lieu par mode de volonté ou de libéralité [5].

Les autres propriétés du fleuve manifestent ensuite la fécondité de l'image biblique dans son application aux œuvres de la Trinité. En raison de son ampleur (*spatiositas*) d'abord, le fleuve désigne la « production des choses mondaines », dont Dieu est le seul principe comme « fluvii conditor » (deuxième Livre). La présentation de la matière du deuxième Livre introduit une certaine rupture dans le climat théologique du *Prologue* par une brève polémique contre les adversaires de la doctrine de la création : les hérétiques, et plus particulièrement les « Manichéens impies » qui reconnaissent plusieurs principes du monde créé. La présentation de la matière du troisième Livre apparaît particulièrement intéressante, notamment par l'annonce de thèmes que nous retrouverons en

1. « Fluvius est perennis fluxus » ; cette définition est empruntée à Isidore de Séville, *Etym.*, lib. XIII, c. 21 (*PL* 82, 489-490) : « *Fluvius* est perennis aquarum decursus, a *fluendo* perpetim dictus ».

2. « Primo, propter *perennitatem* dicitur fluvius personarum emanatio ... ». Thomas mentionnera également la « pérennité des fleuves », mais au sens littéral, dans l'étude de l'œuvre du troisième jour (II *Sent.* d. 14, q. un., a. 5, arg. 4).

3. « Antiquus iste dierum est Pater aeternus, cuius antiquitas est aeternitas. Iste antiquus *sedit*, quia non solum in eo est aeternitas, sed etiam immutabilitas. *A facie illius antiqui egrediebatur fluvius igneus rapidusque*, id est, de sublimitate divinitatis eius procedebat plenitudo *amoris* et plenitudo *virtutis* : plenitudo *virtutis* in Filio, ideo fluvius erat rapidus ; plenitudo *amoris* in Spiritu sancto, et ideo fluvius erat igneus ».

4. I *Sent.* d. 32, a. 2, q. 2, ad 4-5 ; cf. d. 14, dubium 3 ; d. 34, dubium 7.

5. I *Sent.* d. 10, a. 1, q. 2.

Digitized by Google

bonne place chez Thomas. Elle introduit d'abord, dans le contexte de la cause matérielle encore (les fleuves), l'idée de *circulation* comme propriété du fleuve, en référence à l'*Ecclésiaste* 1, 7 : « *Ad locum, unde exeunt flumina, revertuntur* [1] ». Par cette circulation, l'effet ultime est ramené et uni au principe premier [2] : cette union est accomplie par l'incarnation du Fils qui assume la dernière créature produite, le sixième jour, à savoir l'homme. La circulation de ce fleuve est ensuite précisée au moyen du verset de l'*Ecclésiastique* 24, 41 (que Thomas placera en exergue de son *Prologue* général) : « Ego quasi fluvius Dorix, et sicut aquaeductus exivi de paradiso ». Le nom Dorix est interprété comme « médicament de la génération [3] » ou plus précisément « génération du médicament », et fournit le point d'appui de l'exégèse christologique du « fleuve » : « C'est donc à bon droit que le fleuve Dorix désigne l'incarnation du Fils [4] ». La métaphore fluviale conduit à reconnaître dans l'incarnation les traits d'un mouvement d'*exitus* (ou *egressus*) et de retour, puisque « par sa nature l'eau s'élève autant qu'elle descend [5] ». Comme le fleuve, l'incarnation accomplit ainsi le mouvement du *cercle* [6]. Il faut remarquer que ce mouvement ne se présente pas comme un héritage philosophique, mais bien comme l'enseignement de l'Écriture dont deux passages sont cités à l'appui de cette interprétation (*Ps* 18, 7 et *Jn* 16, 28). Il s'agit en premier lieu de l'*exitus* du Fils *a Patre*, et en second lieu de son *exitus a matre*. Ce second *exitus* est à son tour illustré par la croissance du ruisseau (*rivulus* : la Vierge Marie) en un fleuve (*fluvius* : le Christ rempli de grâce) [7]. Poursuivant alors l'image fluviale, Bonaventure

1. Dans le *Prologue* d'Albert sur la *Hiérarchie céleste*, le verset ne recevait pas de signification christologique particulière. Dans la ligne du *Prooemium* général de Bonaventure, Thomas placera ce passage en exergue de son *Prologue* sur le troisième Livre des *Sentences* précisément.

2. « Tertio, propter circulationem dicitur fluvius Filii Dei incarnatio, quoniam, sicut in circulo ultimum coniungitur principio, sic in incarnatione supremum coniungitur imo, ut Deus limo, et primum postremo, ut Filius Dei aeternus homini condito die sexto ». Ce thème sera brièvement repris dans le *Prooemium* du deuxième Livre, à propos de la *virtus* et de l'opération de Dieu qui fait l'homme droit (*Deus fecit hominem rectum* : *Eccle.* 7, 30 [7, 29]) : « Rectum enim est cuius medium non exit ab extremis. Extrema sunt *primum et ultimum, alpha et omega, principium et finis* [*Apoc.* 1, 8.17]. Medium inter haec est operatio, per quam efficiens pervenit in finem. Illa ergo virtus recta est, cuius operatio est a principio primo et ad finem ultimum ».

3. L'édition du *Prooemium* par F. Delorme (« BFSMAe, 8 », p. 281) signale une interprétation semblable chez Hugues de Saint-Cher dans son commentaire sur l'*Ecclésiastique* (Venise, 1754, f. 221r) ; cette interprétation se retrouve également chez Albert le Grand, au *Prologue* du commentaire sur la *Hiérarchie céleste* (ed. colon., t. 36/1, p. 1).

4. « Recte igitur Filii incarnatio fluvius Dorix dicitur » : l'affirmation sera reprise en termes fort voisins par Thomas.

5. « Natura aquae haec est, quod tantum ascendit, quantum descendit ». Le manuscrit édité par F. Delorme (*op. cit., ibid.*) indique le mouvement inverse (« tantum descendit quantum ascendit »). Dans les deux cas, la suite du texte, qui présente l'incarnation suivant la structure de sortie et de retour au Père, suggère bien le mouvement de descente puis de remontée. Cette précision concernant la propriété physique de l'eau fournit ainsi le motif de l'application de la métaphore du fleuve à la structure de l'incarnation.

6. « Talis fuit exitus incarnationis, secundum quod dicitur in Psalmo [18, 7] : *A summo coelo egressio eius, et occursus eius usque ad summum eius*. Et Ioannis decimo sexto [v. 28] : *Exivi a Patre et veni in mundum : iterum relinquo mundum et vado ad Patrem*, et ita fecit circulum ».

7. On peut observer cette place centrale du mystère du Christ dans le *Prologue* du troisième Livre, qui unifie l'ensemble de la matière des *Sentences* autour de la notion de

Digitized by Google

présente la matière du quatrième Livre à la lumière du fleuve d'*Apocalypse* 22, 1, jaillissant du trône de Dieu et de l'Agneau dans la Jérusalem céleste. Le *fleuve de vie* se trouve ici identifié à la dispensation de la grâce par les sacrements, découlant du Christ : fleuve de cristal qui purifie et vivifie les âmes [1].

Dans cette même ligne d'inspiration, que Bonaventure développe dans toutes ses ressources, l'interprétation des fleuves est ensuite reprise dans une exégèse symbolique des quatre fleuves de *Genèse* 2, 10-14. Issus d'un même fleuve qui, sortant du Paradis, signifie la matière de l'ensemble de l'œuvre, chaque fleuve qui en procède désigne un Livre en particulier. Les images sont ici très nombreuses. La matière de la théologie trinitaire est présentée en relation au fleuve Phison, interprété comme « oris mutatio [2] », qui signifie l'émanation des personnes divines. Bonaventure associe la création à la procession des personnes divines : « De même en effet que de la bouche matérielle procèdent le verbe et l'esprit, ainsi de la bouche du Père [procèdent] le Fils et le Saint-Esprit. *Ecclésiastique* 24 [v. 5 (v. 3)] : *Je suis sortie de la bouche du Très-Haut, première-née avant toute créature.* C'est le Fils lui-même qui le dit, lui qui est le Verbe et la Sagesse du Père. Et dans le *Psaume* [32, 6] : *Par le Verbe du Seigneur les cieux ont été affermis, et par l'Esprit de sa bouche [toute leur vertu a été produite]* [3] ». Auparavant, la connexion du mystère de la Trinité et de la création n'avait pas été signifiée autrement que par l'usage commun de l'image du fleuve ; elle est ici désignée explicitement autour du thème du Verbe (sagesse) et du « souffle » créateur. Bonaventure recourt pour cela à un matériel théologique comparable à celui du *Prologue* général d'Albert, de manière plus concise : on y retrouve la citation de l'*Ecclésiastique* (placée par Albert en exergue de son *Prologue*) avec la même interprétation du Verbe et de l'Esprit issus de la « bouche » du Père, ainsi que l'évocation de la Sagesse créatrice.

La suite du *Prologue* de Bonaventure détaille le contenu des Livres suivant les causes formelle, finale et efficiente. Nous n'en relevons ici que deux aspects

réparation : la Trinité comme auteur de la réparation (Livre I : *de reparationis auctore*), l'homme comme ce qui doit être réparé (Livre II : *de ipso reparabili*), le Christ comme réparateur (Livre III: *de persona Reparatoris*), l'accomplissement du salut de l'homme réparé (Livre IV : *de hominis reparati salute*). Il faut pourtant remarquer que le thème de la réparation ou de la restauration, qui appartient au dossier scolastique concernant le sujet de la théologie, ne tient pas une grande place dans le *Prooemium* de Bonaventure au premier Livre (il est ainsi absent de la discussion en I *Sent.*, *Prooem.*, q. 1) ; cf. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis christianae fidei*, *Prol.*, c. 2 (*PL* 176, 183-184) ; *Summa halensis*, lib. I, tr. intr., q. 1, c. 3, ad 2 ; Albert, I *Sent.* d. 1 (*Prooem.*), a. 2, arg. 2 et ad 2 ; Thomas, I *Sent. Prol.*, q. 1, a. 4, arg. 2 et ad 2 ; cf. L. Sileo, *Teoria della scienza teologica.* Quaestio de scientia theologiae di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230-1250), « Studia antoniana, 27 », Roma, 1984, p. 223-225.

1. L'image des fleuves est développée de manière comparable pour la matière du quatrième Livre par Alexandre de Halès, *Glossa in IV Sent., Introitus,* n° 8-11 (« BFSMAe, 15 », p. 4-6).

2. « Phison enim interpretatur oris mutatio, et in hoc significatur personarum emanatio ». Les significations données ici par Bonaventure appartiennent au patrimoine exégétique commun du moyen âge ; on trouve par exemple cette interprétation de *Phison* chez Bède le Vénérable, *Hexaem.*, lib. I (*PL* 91, 46).

3. « Sicut enim ex ore materiali procedit verbum et spiritus, ita ex ore Patris Filius et Spiritus sanctus, Ecclesiastici vigesimo quarto : *Ego ex ore Altissimi prodii, primogenita ante omnem creaturam.* Hoc dicit ipse Filius, qui est Verbum et Sapientia Patris. Et in Psalmo : *Verbo Domini caeli firmati sunt : et spiritu oris eius* etc. ».

Digitized by Google

qui concernent plus directement notre propos. La profondeur et la sublimité de l'être divin (premier Livre) consiste dans les *émanations* que sont la génération et la procession (première partie) et dans les *conditions* des attributs divins, qui sont la suprême sagesse, la toute-puissance et la volonté divine (deuxième partie). Le traité des attributs divins se présente dès lors comme l'étude de la « triple condition ou propriété » de la très sainte Unité et Trinité divine [1]. Les principales *divisions du texte* développeront cette première formulation de la structure du premier Livre. En frappant contraste, la *profondeur* de la création (deuxième Livre) apparaît dans la *vanité* de l'être créé marqué par la faute et la peine [2]. Le deuxième Livre concerne l'*egressus* des créatures (première partie) puis le péché (deuxième partie). La « vertibilité » des créatures est soulignée pour les deux parties de ce deuxième Livre : « Car la vanité de l'être créé consiste en deux choses, à savoir la mutation du non-être à l'être et à l'inverse le retour au non-être [3] ». On touche ici, dès le *Prologue*, à un trait caractéristique de la doctrine bonaventurienne concernant le statut religieux de la réalité créée et son rapport à Dieu. La créature est d'une part explorée comme sacrement de la Trinité, à tel point qu'on a pu parler d'une véritable « diaphanéité » ou « transparence » de l'être créé dans lequel transparaît la Trinité [4], tandis que d'autre part le néant quasi constitutif de la créature est souligné avec insistance face à la plénitude divine qui se communique gratuitement [5].

En conclusion de cette rapide lecture du *Prologue* de Bonaventure, on retiendra en particulier le dynamisme que lui confère la métaphores des fleuves, et spécialement le thème de la circulation développé pour la présentation de la matière du troisième Livre. Appliquée à la sainte Trinité, l'image du fleuve met en relief la personne du Père comme la source des « émanations » divines, la génération du Fils et la procession de l'Amour. L'interprétation christologique du « fleuve » conduit à une remarquable esquisse de la structure de l'incarnation suivant le mouvement de sortie et de retour (circulation). Si la doctrine de la création n'est articulée que brièvement à celle de la Trinité (la Sagesse créatrice et l'Esprit créateur), les deux domaines relèvent pourtant d'un mouvement de communication qui s'étend à l'ensemble de la matière de la théologie. Les thèmes

1. « Nam in prima parte agit de sacratissima Unitate et Trinitate, in secunda vero speciali tractatu agit de supradicta eius triplici conditione sive proprietate ».

2. « Profundum creationis est vanitas esse creati. Creatura enim quanto magis evanescit, tanto magis in profundum tendit, sive evanescat per culpam sive per poenam ».

3. « Nam vanitas esse creati in duobus consistit, videlicet in mutatione de non esse in esse et rursum in reversione in non esse » ; pour la *vertibilitas* constitutive de la créature, voir I *Sent.* d. 8, p. 1, a. 2, q. 2, ad 7-8.

4. Cf. notamment O. González, *Misterio trinitario y existencia humana.* Estudio histórico teológico en torno a San Buenaventura, « Biblioteca de teología (Univ. de Navarra), 6 », Madrid, México, Buenos Aires, Pamplona, 1966, p. 539-543 ; C. Del Zotto, *La teologia dell'immagine in San Bonaventura*, Vicenza, 1977, p. 118-140.

5. Cf. J. Châtillon, « Sacramentalité, beauté et vanité du monde chez saint Bonaventure », dans *1274 – Année charnière*, p. 679-685 ; L. Mathieu, *La Trinité créatrice*, p. 195-197. Diverses études ont relevé la différence entre Bonaventure et Thomas concernant la consistance propre du créé ; cf. notamment S. Vanni-Rovighi, « La vision du monde chez saint Thomas et saint Bonaventure », dans *1274 – Année charnière*, p. 667-678 ; R. Javelet, « Réflexions sur l'exemplarisme bonaventurien », dans *S. Bonaventura 1274-1974*, t. 4, p. 349-370, ici 361-370.

Digitized by Google

de la fécondité de l'être divin, de la plénitude fontale du Père et de la diffusion trinitaire et créatrice, manifesteront l'omniprésence de cette intuition première dans le commentaire de Bonaventure.

2. LA TRINITÉ ET SES ATTRIBUTS

La structure générale des *Sentences* proposée par S. Bonaventure reprend, sans originalité particulière, la double distinction du Lombard en *res* et *signa* puis en *frui* et *uti*. Les deux éléments de structure issus d'Augustin permettent, à la *division du texte* de la dist. 1, de désigner la matière propre du premier Livre. D'une part, considérant les *res*, le Livre I appartient à la première unité, constituée par les trois premiers Livres, distincte du quatrième Livre qui étudie les signes. D'autre part, en tant qu'il considère ce qui est objet de fruition, le premier Livre se distingue des trois autres réunis [1]. A proprement parler, en effet, Dieu seul (le Bien incréé) est objet de fruition [2]. Le premier Livre aura donc pour matière les réalités qui sont objet de fruition (*res quibus fruendum* [3]). De ce point de vue, les trois personnes divines sont envisagées dans leur unité, puisqu'elles sont une seule bonté [4].

La structure interne du premier Livre, telle que l'énonce Bonaventure, ne présente pas de difficulté particulière. Plutôt qu'une synthèse personnelle, elle apparaît comme une explicitation du propos du Lombard. Le premier Livre comprend ainsi deux parties majeures, d'importance inégale : une première partie est consacrée à la recherche de la matière du premier Livre lui-même (dist. 1 [5]) ; la seconde, qui recouvre tout le reste du premier Livre (dist. 2-48) est divisée à son tour en deux grandes parties : les réalités qui sont objet de fruition, c'est-à-dire Dieu en soi selon qu'il est un et trine (*in se ratione trinitatis et unitatis* : dist. 2-34), puis Dieu selon son rapport aux créatures, suivant les attributs de science, de puissance et de volonté (*in comparatione ad creaturas ratione scientiae, potentiae et voluntatis* : dist. 35-48 [6]). Dans cette première division, la connexion de l'étude de la Trinité et de son œuvre de création n'est pas autrement développée.

Le traité de la Trinité « en soi » comporte trois grandes sections distinguées en fonction des actes humains (*credere, intelligere, dicere)* et de la méthode du théologien (*per auctoritatem, per rationem, per catholicam et rationabilem locutionem*) : la Trinité selon qu'on la croit (dist. 2), selon qu'on saisit par l'intelligence ce que l'on croit (dist. 3-21), puis selon qu'on l'exprime par les noms divins (dist. 22-34 [7]). Cette division de la matière du premier Livre trouve

1. I *Sent.* d. 1, *div. text.*
2. I *Sent.* d. 1, a. 3, q. 1 et 2 ; Bonaventure accueille cependant, à côté de ce sens propre de *frui*, une signification commune qui convient à tout ce qui procure la délectation spirituelle en rapport à la fin (les fruits, les dons, les béatitudes).
3. I *Sent.* d. 1, *div. text.* ; cf. *ibid.*, dubium 5 ; d. 2, *div. text.*
4. I *Sent.* d. 1, dubium 7.
5. I *Sent.* d. 1, *div. text.* ; d. 2, *div. text.*
6. I *Sent.* d. 2, *div. text.*
7. *Ibid.* ; cf. d. 3, *div. text.* ; d. 22, *div. text.*

Digitized by Google

également son origine chez le Lombard qui, s'il n'en fait pas l'élément premier de sa structure, l'énonce au début de la dist. 2 [1]. On peut y voir également une reprise développée du plan du premier Livre de la *Summa halensis*, qui comporte deux grandes parties : après un traité d'introduction consacré à la science théologique, une première partie y étudie la réalité elle-même, c'est-à-dire l'« Unité de la Trinité ordonnée à la foi du cœur », tandis qu'une seconde section considère la « nomination ordonnée à la confession de la bouche, afin que nous sachions confesser par des énoncés catholiques et vrais ce que nous croyons [2] ». Les sous-divisions des principales parties énoncées par Bonaventure détaillent ensuite la structure du texte du Lombard en ayant abondamment recours à la distinction qu'il convient d'établir entre ce qui relève de la personne et ce qui relève de l'essence [3].

A ce plan de la structure d'ensemble du commentaire sur le premier Livre, le traité des attributs divins de science, puissance et volonté (dist. 35-48) intéresse plus directement notre propos, puisque le théologien étudie ici les « conditions » qui rendent compte de la « raison de causalité en Dieu » (*de conditionibus, secundum quas est in Deo ratio causalitatis* [4]). La *division du texte* de la dist. 35 qui ouvre cette partie n'apporte pas davantage de détails sur le rapport entre l'étude de la Trinité et celle des trois attributs en question. Notons que ces trois attributs apparaissent déjà dans le traité *de appropriatis*, à la dist. 34, où il fournissent l'exemple privilégié au moyen duquel Bonaventure précise le procédé d'appropriation [5]. Désignant un rapport à la créature, leur examen

1. *Sententiae*, lib. I, dist. 2, c. 1 (t. 1/2, p. 61) : « Et haec Trinitas unius eiusdemque substantiae vel essentiae dicitur, creditur, et intelligitur, quae est summum bonum, quod purgatissimis mentibus cernitur ».

2. *Summa halensis*, lib. I, p. 1, inq. 1, *Prol.* : « Est igitur inquisitio bipartita de Unitate et Trinitate deitatis : prima de ipsa re, quae est Unitas Trinitatis ordinata ad credulitatem cordis ; secunda de nominatione ordinata ad confessionem oris, ut sciamus quod credimus, confiteri locutionibus catholicis et veris » ; cf. *ibid.*, p. 2, inq. 1, *Prol.* Le contenu de ces deux sections ne recouvre cependant pas exactement les mêmes domaines que la structure du commentaire de Bonaventure ; cette remarque concerne en particulier les attributs divins de puissance, sagesse et volonté, intégrés par la *Summa halensis* dans la première partie, tandis que les *Sentences* les placent à la fin du premier Livre. Le principal rédacteur du Livre I de la *Summa* est très probablement Jean de la Rochelle. Cela n'empêche pas qu'Alexandre en fût le maître d'œuvre, comme l'atteste l'attribution primitive de l'ouvrage ; cf. V. Doucet, *Prolegomena* à *Summa fratris Alexandri*, t. 4, Quaracchi, 1948, p. CCCLXI-CCCLXV. Pour ces raisons, nous désignerons généralement cette œuvre sous le nom de *Summa halensis*.

3. L'ensemble des dist. 3-21 (la Trinité en tant qu'elle est connue) comprend trois parties : 1) les similitudes et les raisons par lesquelles la Trinité est connue (dist. 3) ; 2) les difficultés qui apparaissent dans le discours théologique, concernant la génération principalement (dist. 4-7) ; 3) les propriétés et les « conditions » de l'Unité et de la Trinité (dist. 8-21), c'est-à-dire les propriétés essentielles (dist. 8), personnelles (dist. 9-18), puis essentielles et personnelles à la fois (dist. 19-21). La partie qui considère la Trinité selon qu'elle est exprimée par les « énoncés catholiques » (dist. 22-34) est divisée en un premier traité des noms divins en général (dist. 22), puis en particulier (dist. 23-34) : noms substantiels (dist. 23-25), relatifs (dist. 26-32), puis relatifs « ad invicem » (dist. 33-34). Cf. les *divisions du texte* qui introduisent ces diverses parties.

4. I *Sent.* d. 35, *div. text.* : « Supra egit Magister de sacramento Trinitatis et Unitatis : in hac parte agit de conditionibus, secundum quas est in Deo ratio causalitatis, quae sunt scilicet potentia, sapientia et voluntas ».

5. I *Sent.* d. 34, a. un., q. 3 ; cf. *ibid.*, dubium 6 et 7.

Digitized by Google

détaillé revient pourtant à une section particulière, distincte de celle qui examine les autres triades d'attributs appropriés [1].

Dans ce contexte, deux questions principales surgissent quant à la structure et à la méthode du traité des attributs de science, puissance et volonté. La première concerne précisément le motif du traité distinct que leur consacre Pierre Lombard dans le premier Livre des *Sentences*. La réponse de Bonaventure apporte trois raisons [2]. Les deux premières relèvent la difficulté de l'étude de ces attributs, puis le grand nombre de passages scripturaires qui en traitent. Le troisième motif situe ce traité dans l'ensemble constitué par les deux premiers Livres. « (...) Ils [ces attributs] désignent un rapport à la créature, et c'est selon ces conditions que se prend la raison de cause dans la nature divine. C'est pourquoi, devant faire la transition à la créature ou à la création, et puisque cela requiert d'abord qu'il y ait dans la cause *pouvoir*, *savoir* et *vouloir*, qui font que la cause est parfaite, il [le maître des *Sentences*] a donc placé ce traité au milieu, entre le traité de la Trinité et le traité de l'univers créé. Mais puisque ces attributs se tiennent davantage du côté de Dieu, à tel point qu'ils sont Dieu, ce traité est placé dans le premier Livre [3] ». De la sorte, le traité des attributs du Dieu créateur, placé après celui de la Trinité, apporte les éléments nécessaires à l'intelligence du traité de la création. La seconde question de méthode concerne l'ordre de ces attributs. On peut déjà observer, dans le passage que nous venons de citer, que Bonaventure propose un ordre différent (pouvoir, savoir, vouloir) de la structure des *Sentences* (science, puissance, volonté) et de celle que Pierre Lombard annonce lui-même au début de cette section (science, volonté, puissance [4]). Bonaventure propose ici une double considération des attributs : dans leur « généralité », et en tant qu'il concourent à la production d'un effet. Dans le premier cas, l'ordre des attributs se prend de leurs objets : la science vient d'abord (elle concerne les réalités bonnes et mauvaises), puis la puissance (elle concerne des réalités qui seront produites et des réalités qui ne seront pas produites), puis en enfin la volonté (qui concerne seulement les réalités bonnes et devant être produites) [5]. Notons que Thomas avancera la même raison pour rendre compte de l'ordre que suivent les *Sentences* [6], tandis qu'Albert proposait une autre manière d'ordonner ces attributs [7]. Suivant la seconde considération, qui envisage ces attributs en tant qu'ils concourent à la production d'un effet, on devra observer l'ordre suivant : puissance, science, volonté ; ou : science,

1. Cf. I *Sent.* d. 31, p. 2, dubium 1.

2. I *Sent.* d. 35, dubium 1.

3. *Ibid.* : « Tum etiam quia dicunt respectum ad creaturam, et secundum has conditiones attenditur ratio causae in divina natura. Ideo, quia debebat facere transitum ad creaturas sive ad creationem, et ad hoc praeexigitur in causa *posse, scire* et *velle*, quae faciunt causam esse perfectam : ideo tractatum istum in medio collocavit inter tractatum de Trinitate et tractatum de rerum universitate. Sed quia huiusmodi plus se tenent cum Deo, et adeo se tenent, quod sunt Deus ; ideo tractatus iste in primo libro ponitur ».

4. *Sententiae*, lib. I, dist. 35, c. 1 (t. 1/2, p. 254).

5. I *Sent.* d. 35, dubium 2.

6. Thomas, I *Sent.* d. 35, *div. text.*

7. Albert (I *Sent.* d. 35, a. 3) distinguait une considération des attributs en soi (puissance, science, volonté) et en rapport à l'œuvre (science, volonté, puissance) ; il expliquait la dernière place de la volonté dans l'organisation des *Sentences* au moyen de l'ordre des transcendantaux plutôt que par la considération de l'étendue des objets des attributs.

Digitized by Google

volonté, puissance, selon que la puissance est envisagée comme préalable ou exécutrice [1]. On reconnaît ici, dans la première série, l'ordre suivant lequel ces attributs sont appropriés aux personnes. Cependant, à la dist. 35, cette réflexion concernant l'organisation interne du traité des attributs du Créateur ne fait pas intervenir le point de vue trinitaire.

A la charnière du traité de la Trinité et de celui de la création, préparant le deuxième Livre, ce traité constitue donc l'étude des attributs qui rendent compte de la parfaite causalité de la Trinité créatrice. Puisqu'il s'agit d'attributs essentiels, c'est principalement selon qu'ils sont appropriés aux personnes divines qu'ils se rattachent explicitement à la considération de la Trinité. La théologie trinitaire, dans cette section, se ramène pour l'essentiel aux thèmes suivants : les idées divines et le Fils comme Art [2] ; la question de la présence des créatures en Dieu, dans laquelle Bonaventure souligne, davantage qu'Albert, la dimension trinitaire [3] ; l'appropriation aux personnes du ternaire « ex ipso, per ipsum, in ipso » (*Rm* 11, 36), pour laquelle Bonaventure ne recourt pas aux attributs essentiels mais plus directement à l'ordre trinitaire (*ratio primi, ratio medii, ratio ultimi* : le Père est la première personne dans la Trinité, le Fils la deuxième, l'Esprit la troisième [4]) ; la sagesse essentielle, commune aux trois personnes, et la connaissance des créatures [5] ; l'infinité de la puissance divine, qui se manifeste dans la création et dans la génération [6] ; la causalité du Saint-Esprit à l'égard de tout énoncé vrai [7]. Ces divers thèmes, on le voit, ne constituent pas une synthèse de l'agir créateur de la Trinité. Ils apparaissent plutôt au gré d'une expression des *Sentences* ou à l'intérieur d'un problème plus vaste dont ils n'éclairent qu'un aspect particulier. C'est donc ailleurs qu'il nous faut chercher le fondement d'une théologie trinitaire de la création dans le commentaire de Bonaventure.

1. Bonaventure, *ibid.*

2. I *Sent.* d. 35, a. un., q. 2, contra 1 ; q. 5, fund. 2 ; d. 36, a. 2, q. 1, concl. ; on peut mentionner également, dans une problématique comparable, la connaissance des créatures *in Verbo*, d. 38, dubium 1.

3. I *Sent.* d. 36, a. 1, q. 2 : les créatures étant en Dieu comme dans leur cause, elles y sont en raison des attributs appropriés, qui sont les attributs essentiels considérés dans les personnes (*sunt in Deo ut in causa, et sic ratione appropriatorum, quae sunt essentialia considerata in personis*) ; cf. Albert, I *Sent.* d. 36, a. 11 ; voir L. Mathieu, *La Trinité créatrice*, p. 83-86.

4. Bonaventure, I *Sent.* d. 36, dubium 4 ; cf. d. 14, dubium 3.

5. I *Sent.* d. 39, a. 2, q. 1, fund. 4 ; dubium 1 et 2.

6. I *Sent.* d. 43, a. un., q. 3, arg. 3 et ad 3 ; la considération de l'infinité de la puissance dans la génération n'intervient cependant qu'en seconde place (*potest tamen dici*).

7. I *Sent.* d. 46, dubium 8.

Digitized by Google

CHAPITRE VI

TRINITÉ ET CRÉATION DANS LA THÉOLOGIE DE BONAVENTURE

La création est l'œuvre des trois personnes divines. Bonaventure explique la place de chacune d'entre elles dans les questions qui sont plus spécialement consacrées à telle personne en particulier. On observe pourtant dans le mouvement de la pensée bonaventurienne certaines intuitions majeures qui guident l'ensemble de sa doctrine trinitaire, étendant leur influence à la compréhension du rapport entre la Trinité et la création. Avant de préciser la manière suivant laquelle Bonaventure formule le rapport de chaque personne à la production de la créature, notre étude tirera profit d'une brève esquisse de ces idées maîtresses.

1. LES PROCESSIONS DIVINES ET LA CRÉATION : LA FÉCONDITÉ DU BIEN ET DU PREMIER

Dans sa recherche du fondement de la communication en Dieu par les processions des personnes, Bonaventure met en avant, de manière particulièrement remarquable, les concepts de bien et de primauté. Le thème de la diffusion du bien ainsi que celui de la fécondité du « premier » permettent en effet de rendre compte de la fécondité divine, tant au sein de la Trinité que dans l'œuvre de création. Davantage encore, la seconde diffusion (création) n'est pleinement intelligible, dans la perspective authentique de la foi chrétienne, que parce qu'elle présuppose la première diffusion (procession des personnes). Cet aspect caractéristique de la pensée bonaventurienne a été suffisamment mis en valeur par diverses études pour qu'il n'y ait pas besoin d'y revenir ici dans tous les détails [1]. Il ne sera cependant pas inutile, pour mieux saisir l'originalité de la

1. Voir en particulier L. Mathieu, *La Trinité créatrice*, p. 19-58 : « La fécondité du souverain Bien ». Cette place des thèmes du bien et du premier dans la théologie trinitaire de Bonaventure était déjà soulignée par Th. de Régnon, *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*, Deuxième série : *Théories scolastiques*, Paris, 1892, p. 447-458. Pour la connexion du thème de la fécondité divine dans les processions trinitaires et dans la création, cf. aussi A.

Digitized by Google

pensée de Bonaventure comme celle d'Albert et de Thomas, d'en rappeler certains aspects principaux.

Le thème du bien diffusif et celui de la communication divine en vertu de la primauté se trouvent en bonne place, de façon tout à fait significative, dès la première question du commentaire sur les *Sentences* qui traite explicitement de théologie trinitaire : « Faut-il poser en Dieu une pluralité de personnes ? [1] ». La réponse de Bonaventure établit la *nécessité* de la pluralité des personnes en Dieu au moyen de quatre attributs qui guident toute son argumentation, à la manière d'un programme théologique : la suprême béatitude, la perfection, la simplicité et la primauté en Dieu. Ainsi que l'a montré la vaste enquête d'O. González, l'ensemble de ces « raisons nécessaires » (à l'exception du thème de la primauté, dont la mise en œuvre apparaît comme un trait caractéristique de la pensée bonaventurienne) appartient à une tradition théologique bien établie, notamment chez Denys, Augustin, Anselme, Richard de Saint-Victor et Alexandre de Halès en particulier [2]. En parlant de nécessité, Bonaventure n'entend évidemment pas déroger aux prérogatives de la révélation et de la foi. Le mystère de la Trinité des personnes échappe à la connaissance philosophique : il n'est accessible que par la foi [3]. Les raisons (*rationes*) apportées par Bonaventure tendent à rendre compte du donné de la foi dans une réflexion théologique qui se développe à l'intérieur de la foi, suivant une argumentation qui permet de conclure avec nécessité [4].

En effet, en raison de sa *simplicité*, l'essence divine est communicable et peut exister en plusieurs suppôts [5] ; en raison de la *primauté*, il convient de soi à la personne d'en produire une autre ; la primauté (*primitas*) dont il question ici se trouve d'emblée identifiée à la notion d'innascibilité selon laquelle il faut reconnaître dans la personne du Père la plénitude fontale, source de toute émanation ; de son côté, la raison de *perfection* divine rend compte de l'« aptitude » et de la « promptitude » à une telle communication ; du fait de la souveraine béatitude

Stohr, *Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura*, « Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 3 », Münster i.W., 1923, p. 36 ; 187-189. Voir également, parmi les principaux travaux consacrés à cet enseignement : O. González, *Misterio trinitario y existencia humana*. p. 117-190 ; 506-536 ; A. Pompei, *Bonaventura da Bagnoregio*. Il pensare francescano, « I maestri francescani, 1 », Roma, 1993, p. 91-94.

1. I *Sent.* d. 2, a. un., q. 2.

2. O. González, *Misterio trinitario y existencia humana*, p. 101-386 ; pour ces divers arguments, voir aussi J.-F. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure*, « Etudes de philosophie médiévale, 10 », Paris, 1929, p. 14-25.

3. I *Sent.* d. 3, p. 1, a. un., q. 4 ; cf. d. 2, a. un., q. 3 et 4.

4. I *Sent.* d. 2, a. un., q. 2, concl. : « In divinis est ponere personarum pluralitatem, sicut fides dicit et rationes praedictae ostendunt, si quis sine contradictione consideret. ... Quibus conditionibus positis, necesse est ponere personarum pluralitatem ». Il n'est pas sans intérêt de noter déjà que Thomas, dans le même article (I *Sent.* d. 2, q. un., a. 4), rappellera dans l'argument *contra* certaines des raisons avancées par Bonaventure (bien diffusif, perfection de la béatitude et de la charité), tandis que sa réponse se limitera à rappeler avec fermeté que la Trinité des personnes doit être tenue *propter fidei veritatem* et non pas *propter rationes inductas*.

5. Les éléments rassemblés ici autour de la simplicité et de la perfection divine seront développés à la dist. 9 pour établir la nécessité de la génération parfaite en Dieu (d. 9, a. un., q. 1).

Digitized by Google

enfin, cette communication ne peut être que volontaire [1]. Le thème du bien se trouve rattaché à celui de la béatitude, aux côtés de la charité qui exige la pluralité des personnes et de la joie qui requiert la société et donc la pluralité. Bonaventure, tributaire de Richard de Saint-Victor pour les raisons tirées de la béatitude, de la charité et de la joie, lui ajoute l'argument dionysien : « S'il y a bonté souveraine, puisqu'il appartient à la bonté de se communiquer souverainement et que cela se réalise au plus haut degré dans la production d'un égal à soi et dans le don de son être, donc etc. [2] ». Bonaventure n'a pas en vue ici la communication de la bonté divine par la création, mais bien la communication divine par la génération et la procession en Dieu : la fécondité du bien souverain permet d'expliquer, dans la foi, le dynamisme divin et la pluralité des personnes.

En prenant à son compte le thème dionysien de la communication du bien pour établir la pluralité des personnes divines, Bonaventure s'inscrit dans la postérité immédiate d'Alexandre de Halès, pour qui la fécondité nécessaire du bien divin apporte le « motif » fondamental de la pluralité en Dieu. La bonté, dont le propre consiste à se communiquer, revêt en effet deux modes souverains : la bonté de la nature et la bonté de la volonté. En vertu de ces deux modes, il convient donc de poser en Dieu une communication de la bonté par mode de nature (génération du Fils) et une communication par mode de volonté (procession du Saint-Esprit). La *Somme* d'Alexandre de Halès peut ainsi conclure : « Ainsi la raison du nombre [en Dieu] vient de la perfection de la bonté souveraine [3] ». L'argument tiré de la diffusion du bien n'y est pas isolé. Il est invoqué dès la première question de la *Summa halensis* qui traite de la pluralité des personnes, pour établir l'existence de la génération en Dieu : impliquant de soi la diffusion, la « raison complète de bien » (*completa ratio boni*) en Dieu conduit à poser la nécessaire diffusion de toute la substance divine par la génération [4]. C'est en effet la raison même de bonté divine qui rend compte de toute communication et de toute diffusion divine, qu'il s'agisse de procession dans l'identité de substance ou dans la diversité substantielle. On distinguera ainsi l'« influence intrinsèque de la bonté » dans l'émanation des personne et son « influence extrinsèque » dans l'émanation des créatures [5].

Dans le cas des processions intratrinitaires, la bonté divine est la « cause » ou la « raison » de la diffusion en tant qu'on la saisit non pas en soi, mais dans la

1. I *Sent.* d. 2, a. un., q. 2, concl.

2. *Ibid.*, fund. 1 : « Sed si est summa bonitas, cum bonitatis sit summe se communicare, et hoc est maxime in producendo ex se aequalem et dando esse suum : ergo etc. ». Pour les sources de ce thème chez Denys, voir ci-dessus p. 91, note 3 ; pour les autres arguments, voir Richard de Saint-Victor, *De Trinitate*, lib. III, c. 3 (éd. J. Ribaillier, p. 137-138) ; cf. le tableau comparatif (Bonaventure et Richard) dressé par J.G. Bougerol, « Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite », dans *Actes du Colloque Saint Bonaventure*, 9-12 septembre 1968, Orsay, « Etudes franciscaines, Suppl. 1968 », Paris, 1968, p. 90-92.

3. *Summa halensis*, lib. I, p. 1, inq. 2, tract. un., q. 3, c. 5 (éd. Quaracchi, t. 1, n° 317) : « Ratio ergo numeri sumitur ex parte perfectionis summae bonitatis » ; on pourra voir la traduction française de ce passage chez L. Mathieu, *La Trinité créatrice*, p. 29-30.

4. *Summa halensis*, lib. I, p. 1, inq. 2, tract. un., q. 1, tit. 1, c. 1, deuxième *ratio* (*éd. cit.*, n° 295).

5. *Summa halensis*, lib. I, p. 1, inq. 1, tract. 2, q. 4, m. 2, c. 4, ad 4 ; cf. sol. (*éd. cit.*, n° 64) ; cf. inq. 2, tract. un., q. 5, c. 3, ad 4 (*éd. cit.*, n° 330).

Digitized by Google

personne qui est en est le principe [1]. Davantage encore, la bonté suprême, qui implique la production d'une personne par une autre, fournit également la raison pour laquelle le Saint-Esprit ne produit pas à son tour une autre personne. La raison de bonté divine exclut en effet toute confusion dans cette diffusion. La raison de bonté exige donc qu'il y ait une personne qui soit le principe de la diffusion (*principium diffusionis*), une autre qui en soit comme le moyen terme (*quasi medium diffusionis*), et une troisième enfin qui en soit le terme (*terminus diffusionis* [2]). A côté de cette diffusion personnelle par laquelle une personne se communique dans la procession d'une autre, il convient de poser une diffusion essentielle, c'est-à-dire la communication de la bonté divine aux créatures, qu'il faut attribuer communément aux trois personnes [3]. Ici encore, la bonté apporte la « raison » de la diffusion divine, tant dans l'ordre de la causalité efficiente que dans celui de la causalité finale [4]. Le bien, lorsqu'on considère Dieu comme cause, apparaît comme le premier nom divin, désignant Dieu selon qu'il est « l'alpha et l'omega » (*Ap* 1, 8), le principe et la fin [5]. Le bien désigne de la sorte la « condition » générale de Dieu comme cause : *bonum est conditio generalis ipsius causae, quae est Deus* [6].

Bonaventure reprend pour l'essentiel cet enseignement de son maître, en lui apportant certaines précisions. A la suite de la *Somme* halésienne, Bonaventure rappelle que la bonté selon laquelle il y a émanation d'une personne divine ne se situe pas dans la bonté de l'essence, mais dans la bonté de la personne, c'est-à-dire dans la fécondité de la personne. Quoiqu'il reprenne le vocabulaire dionysien, Bonaventure note que la diffusion intrinsèque (*diffusion intra*) n'est pas à proprement une diffusion, puisqu'elle ne s'observe pas selon la raison de bien en tant que bien, mais en tant que bien dans une hypostase capable d'en produire une autre. De ce fait, aucune personne divine ne pourra être dite « meilleure » qu'une autre. La diffusion s'entendra donc à proprement parler de la diffusion extrinsèque (*diffusio extra*) qui s'effectue selon la raison même de bien [7]. Cette distinction entre la diffusion intrinsèque et la diffusion extrinsèque du bien permet d'expliquer de quelle manière la communication souveraine de la bonté en Dieu se réalise selon un mode plus parfait et plus éminent que la communication aux créatures. On parlera d'une *diffusion naturelle* dans le

1. *Summa halensis*, lib. I, p. 1, inq. 2, tract. un, q. 1, tit. 1, c. 3, a. 1, ad 23 (*éd. cit.*, n° 297) : « Si vero consideratur in persona, quae non habet esse ab alio, ut in Patre : secundum hoc est ratio diffusionis ex summa bonitate in Patre sive ex essentia in Patre per generationem, et in Filio cum Patre per processionem, sicut patebit. ... Licet igitur non sit diffusivum sui ut in se consideratur, nihilominus est diffusivum prout est in persona non-ente ab alio » ; *ibid.*, ad 24 : « Plenitudo bonitatis est causa, id est ratio, generationis, quare Pater generet ; et hoc secundum quod ipsa bonitas intelligitur in Patre, id est in persona quae quidem est et non ab alia, non secundum quod consideratur in se, sicut dictum est ».

2. *Summa halensis*, lib. I, p. 1, inq. 2, tract. un., q. 3, c. 7, ad 4 (*éd. cit.*, n° 319).

3. *Summa halensis*, lib. I, p. 1, inq. 2, tract. un., q. 5, c. 3, ad 4 (*éd. cit.*, n° 330).

4. *Summa halensis*, lib. I, p. 1, inq. 1, tract. 3, q. 3, m. 2, c. 3 (*éd. cit.*, n° 110) ; m. 3, c. 1, a. 5 (*éd. cit.*, n° 115). La *Glose* d'Alexandre sur les *Sentences* disait déjà en toute clarté : « Bonum enim est ratio per quam res exeunt a Deo : summum enim bonum est, quod est diffusivum esse sine sui diminutione » (*Glossa in I Sent.*, d. 1, n° 36 ; éd. Quaracchi, p. 23).

5. *Summa halensis*, lib. I, p. 2, inq. 2, tract. 1, q. 1, m. 2, c. 2, a. 2 (*éd. cit.*, n° 352).

6. *Summa halensis*, lib. I, p. 2, inq. 2, tract. 1, q. 4, c. 2, sol. (*éd. cit.*, n° 370).

7. Bonaventure, I *Sent.* d. 19, p. 1, a. un., q. 2, ad 3.

Digitized by Google

premier cas, puisqu'elle a lieu dans l'égalité de la nature souverainement communiquée, tandis que la production des créatures s'effectue par une *diffusion volontaire*, selon que la volonté mue par le bien en est le principe immédiat [1].

Appliqué à l'activité créatrice, l'adage dionysien *bonum diffusivum* ne désigne pas seulement la causalité finale, mais recouvre également le domaine de la causalité efficiente : *ratio causandi est bonitas et in ratione effectivi et in ratione finis* [2]. Cette compréhension de la causalité du bien apparaît ici plus étendue que chez Thomas, qui la réservera au domaine de la finalité [3]. Il n'est pas sans intérêt de noter que, pour cette interprétation, Bonaventure s'appuie directement sur Denys lui-même, en citant le quatrième chapitre du *De divinis nominibus* : « Toutes choses désirent la bonté comme 'contenance', comme principe et comme fin : comme le principe duquel elles proviennent, comme la 'contenance' par laquelle elles sont sauvées ; comme la fin vers laquelle elles tendent. C'est pourquoi l'amour divin est un certain cycle éternel, partant du souverain bien, par le souverain bien et vers le souverain bien [4] ». Les textes dionysiens invoqués dans cette conception de la diffusion du bien, ainsi que l'a souligné J.G. Bougerol à propos de ce dernier passage, « sont utilisés par Bonaventure dans un sens plus conforme à l'esprit de Denys que nous ne les trouvons habituellement cités et employés [5] ». Associé à la structure circulaire de l'origine et de la fin, le bien apparaît ainsi au cœur de la compréhension bonaventurienne de la causalité divine, fortement imprégnée du néoplatonisme de Denys. Davantage que tout autre attribut divin qui concourt à la production de la créature, le bien, puisqu'il désigne la raison de cause efficiente et de cause finale, fournit la raison principale de l'exercice de la causalité divine : *potissima ratio productionis effectuum* [6].

1. I *Sent.* d. 44, a. 1, q. 2, ad 4. On parlera donc proprement de diffusion souveraine (*summa diffusio, summa communicatio*) pour la diffusion intrinsèque qui a lieu dans l'unité de la nature ; la diffusion extrinsèque ne peut être dite souveraine qu'en raison de la puissance, et non pas de l'acte ; cf. *Quaest. disp. de Myst. Trin.*, q. 2, a. 1, ad 7.

2. I *Sent.* d. 45, a. 2, q. 1, concl. ; dans l'exercice actuel de la causalité divine, la volonté apparaît alors comme la raison prochaine de l'effet créé (*ratio causare faciens in effectu*).

3. C'est la raison pour laquelle Thomas refusera l'application de l'axiome dionysien « bonum diffusivum sui » aux processions trinitaires, cf. I *Sent.* d. 34, q. 2, arg. 4 : « Secundum Dionysium, IV *De div. nom.*, bonum est diffusivum suiipsius, et est quasi principium fontale omnis emanationis divinae bonitatis. Sed esse fontale principium convenit Patri. Ergo bonitas debet appropriari Patri » ; à quoi il répond (*ibid.*, ad 4) : « Bonum dicitur diffusivum per modum finis, secundum quod dicitur quod finis movet efficientem. Non autem sic Pater est principium divinitatis, sed magis per modum efficientis, ut dictum est ». Pour la place du bien dans les processions trinitaires chez saint Albert, voir ci-dessus, ch. II,2,B et ch. IV,1,B.

4. Bonaventure, *ibid.* : « Et hoc colligitur ex verbis Dionysii in quarto de Divinis Nominibus, ubi dicit, quod 'bonitatem ut continentiam et ut principium et ut finem omnia appetunt : ut principium, a quo sunt ; ut continentiam, per quam salvantur ; ut finem, in quem tendunt'. Unde 'divinus amor est quidam cyclus aeternus, ex optimo, per optimum et in optimum' » ; cf. Denys, *De div. nom.*, c. 4, § 4 et 14 (*Dionysiaca*, t. 1, p. 167-168 ; 223 ; cf. *PG* 3, 699 ; 711-714).

5. J.G. Bougerol, *Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite*, p. 103.

6. II *Sent.* d. 1, p. 2, dubium 1.

Digitized by Google

Sans entrer davantage dans l'analyse des autres textes qui font intervenir le thème du bien diffusif [1], on retiendra ici que la bonté, pour Bonaventure, rend compte du dynamisme de la communication divine par les processions trinitaires ainsi que par la création. La souveraine bonté de Dieu constitue de la sorte le premier concept qui permet de réunir la considération de la fécondité trinitaire et de la fécondité créatrice, en sauvegardant par ailleurs la distinction fondamentale qu'il faut observer entre la diffusion personnelle, intrinsèque et naturelle d'une part, et la diffusion essentielle, extrinsèque et volontaire d'autre part.

Le second concept fondateur de la théologique bonaventurienne concernant la Trinité créatrice, ainsi qu'on a l'a vu dès la deuxième distinction du commentaire sur le premier Livre des *Sentences*, est celui de *primauté*. Puisqu'il est simplement et parfaitement premier, Dieu est fécond. La thèse de la fécondité du « premier » s'applique, ici comme dans le cas du concept de bien, tant à la création qu'aux processions trinitaires [2].

Du point de vue personnel, d'une part, la primauté dans la personne du Père désigne cette ultime perfection à laquelle aboutit la quête de l'intelligence croyante qui cherche à pénétrer le mystère de la fécondité divine [3]. La primauté apporte la raison profonde de la fécondité du Père qui, comme principe de toute la divinité, produit d'autres personnes [4]. Cette *primauté* dans la personne du Père se trouve exprimée par la notion d'*innascibilité*, désignant la *plénitude fontale* du Père : « Là où il y a un ordre des personnes, la primauté dans la première personne est la raison de la production des autres ; et puisque le terme *innascible* désigne la primauté, il désigne aussi la plénitude fontale à l'égard de la production personnelle [5] ». De même que l'intelligence théologique se doit de ramener (*reducere*) toutes les personnes divines à une personne qui en soit le principe, il convient de ramener toutes les propriétés de cette première personne à une

1. Pour le détail des occurrences de l'axiome « bonum diffusivum sui », voir J.G. Bougerol, *art. cit.*, p. 81-104.

2. Pour cette notion de primauté et les thèmes qui lui sont rattachés (innascibilité, plénitude fontale), voir A. Stohr, *Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura*, p. 124-137 ; cf. p. 187 ; L. Mathieu, *La Trinité créatrice*, p. 34-47 ; O. González, *Misterio trinitario y existencia humana*, p. 143-162 ; A. de Villalmonte, « El Padre plenitud fontal de la Deidad », dans *S. Bonaventura 1274-1974*, t. 4, p. 221-242 ; J.A.W. Hellmann, *Ordo*. Untersuchung eines Grundgedankens in der Theologie Bonaventuras, « Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, N.F. 18 », München, Paderborn, Wien, 1974, p. 47-92 ; E.J. Butterworth, *The Doctrine of the Trinity in Saint Thomas Aquinas and Saint Bonaventure*, Diss. Fordham University, New York, 1985, p. 215-235.

3. II *Sent.*, *Praelocutio* : « Ibi status est, nec est ultra procedere » ; cf. I *Sent.* d. 2, a. un., q. 2, ad 4 ; d. 7, a. un., q. 2, ad 6.

4. I *Sent.* d. 11, a. un., q. 2, concl. : « Ratio primitatis est ratio principiandi, sive fecunditatis. Quoniam igitur Pater prior est omni emanatione, scilicet processione et generatione, quia nec generatur nec procedit, hinc est, quod utroque modo est principium ».

5. I *Sent.* d. 27, p. 1, a. un., q. 2, concl. (= ad 3, *solutio auctoris*) : « Ubi est ordo personalis, primitas in prima persona est ratio producendi alias ; et quia innascibilis dicit primitatem, hinc est, quod dicit fontalem plenitudinem respectu productionis personalis ». Ce n'est cependant que de manière impropre (*minus proprie et cum determinatione*) que le Père peut être dit *prior*, cf. d. 29, a. 1, q. 1, ad 1 et concl.

Digitized by Google

propriété qui soit la raison des autres : l'innascibilité, qui désigne la plénitude fontale [1].

De cette manière, Bonaventure trouve dans la notion d'innascibilité une propriété du Père qui désigne non seulement l'absence d'origine mais également (*ex consequenti*) sa plénitude fontale [2]. Par suite, tenant la formule « Quia generat, Pater », du fait que l'origine précède la relation selon le mode de notre connaissance, Bonaventure peut énoncer l'ordre ultime de nos concepts de la manière suivante : « Quia innascibilis, generat [3] ». Cette façon de concevoir la primauté du Père rendra compte de son *auctoritas* [4], et d'une manière générale de sa place comme principe dans la Trinité (*Pater est principium totius deitatis* [5]). La synthèse trinitaire de Bonaventure prend ainsi son point de départ dans l'essence divine *et* dans le Père comme principe fontal de toute la divinité. Si le thème n'est pas nouveau dans la théologie occidentale (Augustin par exemple), son exploitation systématique en fait l'élément le plus caractéristique de la pensée bonaventurienne en ce domaine [6].

Le principe qui guide cette manière de concevoir la fécondité de la première personne peut être formulé en ces termes : « Puisque le premier est premier, il est principe » (*quia primum, ideo principium* [7]). Ce qui est premier, en raison même de sa primauté, occupe une position telle que de lui découle tout ce qui vient ensuite. On trouve ici, au cœur de la théologie bonaventurienne concernant le Père, un principe théologique dont Thomas se servira dans son commentaire pour expliquer non pas l'innascibilité du Père, mais la connexion du mystère de la Trinité et de la création : dans un genre donné, la primauté fournit la raison de la place de principe qu'occupe le premier élément de ce genre à l'égard de ce qui vient ensuite (*ratio primitatis in aliquo genere est ratio principiandi in illo* [8]).

1. I *Sent.* d. 27, p. 1, a. un., q. 2, concl. ; pour la technique de la *reductio* et la place du Père en particulier, voir ci-dessous, ch. VI,4 et ch. VII.

2. I *Sent.* d. 28, a. un., q. 2, concl. : « Et hoc patet, quia innascibilis dicitur, eo quod non generatur nec generationem consequitur : ergo in nomine innascibilis aufertur ratio nascendi et procedendi ; et si hoc, ponitur ratio omnimodae principalitatis, et ideo fontalis plenitudinis » ; cf. q. 1. Avec Bonaventure, l'école franciscaine reconnaît en général un aspect positif à la notion d'innascibilité, cf. M. Schmaus, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus*, p. 583-606.

3. I *Sent.* d. 27, p. 1, a. un., q. 2, concl. ; d. 28, dubium 1 : « Unde distinctio personae Patris quasi inchoatur in innascibilitate et consummatur in paternitate » ; cf. II *Sent.*, *Praelocutio*.

4. I *Sent.* d. 13, dubium 4 : « Auctor dicit in Patre fontalem plenitudinem » ; d. 27, p. 1, a. un., q. 2, concl. : « Summa auctoritas est in Patre ratione innascibilitatis » ; cf. d. 12, a. un., q. 1 et 2.

5. I *Sent.* d. 27, p. 1, a. un., q. 2, concl. ; d. 31, p. 2, dubium 6 ; cf. aussi d. 15, p. 2, dubium 6 ; d. 29, dubium 1.

6. Voir H. Courth, *Trinität in der Scholastik*, « Handbuch der Dogmengeschichte, II 1 b », Freiburg, Basel, Wien, 1985, p. 136-137 ; cf. p. 132-133.

7. I *Sent.* d. 7, a. un., q. 2, concl. ; d. 27, p. 1, a. un., q. 2, concl., où l'argument apparaît à deux reprises.

8. I *Sent.* d. 27, p. 1, a. un., q. 2, concl. ; le Père est ainsi « premier dans le genre de la génération » (*primum in genere generationis*) parce qu'il est innascible ; il est de même « premier dans le genre de la spiration » (*primum in genere spirationis*), étant « improcessible » ; ce raisonnement s'appuie sur la place de principe qui revient au premier élément d'un genre donné : « Primum enim ratione primi adeo dicit nobilem positionem et conditionem, ut videbitur, quod ad positionem primi sequatur positio secundi. Unde quia

Digitized by Google

Chez Bonaventure, l'argument s'applique à la fécondité du Père dans la génération et la spiration, ainsi qu'à la fécondité de Dieu à l'égard des créatures dont il est le principe. Dans l'ordre personnel, la primauté dans la première personne est la raison de la production des autres personnes, tout comme la cause première, du fait de sa primauté, exerce une causalité souveraine sur les réalités secondes [1]. En effet, de même que la primauté, dans le Père, désigne sa fécondité à l'égard de la procession du Fils et du Saint-Esprit [2], la raison de primauté divine rend compte de sa fécondité créatrice : « Parce que [Dieu] est le principe absolument premier, il est fécond et puissant par une fécondité infinie et sans mesure [3] ».

En accordant une telle place au thème de la primauté (comme à celui de la bonté), la théologie trinitaire de Bonaventure se situe très clairement dans un héritage néoplatonicien, celui de Denys en particulier. Cela, pour notre propos, apparaît d'autant plus remarquable que le thème de la primauté du Père ne reçoit guère de relief dans la théologie trinitaire de Thomas, pas plus que chez Albert [4]. Il y a bien sûr davantage chez Bonaventure qu'on ne trouve chez Denys. L'in-

primum, ideo principium ... ». On trouvera une traduction française de ce long et important passage chez Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3 : *Le fleuve de Vie coule en Orient et en Occident*, Paris, ²1985, p. 157-159 ; Congar souligne ici l'idée de hiérarchie qui domine la pensée de Bonaventure, ainsi que son affinité avec la perception grecque de la monarchie du Père (p. 157 et 160). Pour Thomas, voir ci-dessous, ch. IX,4,A.

1. *Ibid.* : « Si ergo videmus in ordine causarum, inter quas est ordo essentialis, quod primitas facit, esse summam influentiam in causa, et maiorem influentiam secundum essentiam : pari ratione, ubi est ordo personalis, primitas in prima persona est ratio producendi alias ; et quia innascibilis dicit primitatem, hinc est, quod dicit fontalem plenitudinem respectu productionis personalis. Et huius signum videmus, quod prima in generibus sunt principia aliorum ... ; sic etiam divina essentia, quia prima respectu creaturarum ». On reconnaît ici la thèse de la causalité du premier élément d'un genre donné. L'ensemble de cette argumentation théologique se réfère à la proposition 1 du *Liber de causis* (éd. A. Pattin, p. 134), qui énonce les prérogatives de la cause première : étant première, son influence est suprême. Pour l'analogie entre la place de la cause première dans l'ordre des causes (ordre essentiel) et la place du Père dans la Trinité (ordre personnel), voir aussi d. 2, a. un., q. 2, ad 4. L'argument du « premier » servira également à préciser la place du Fils et du Saint-Esprit à l'égard des créatures ; voir ci-dessous ch. VI,4 et ch. VII.

2. Cette fécondité sera expliquée en termes de nature et de volonté dans la doctrine des deux processions : la « fécondité naturelle » (*fecunditas naturalis, fecunditas naturae*) du Père constitue la « raison » de la communication de la nature divine par la génération, tandis que la « fécondité de la volonté » (*fecunditas voluntatis*) dans le Père et le Fils apporte la « raison » de la procession du Saint-Esprit ; cf. I *Sent.* d. 6, a. un., q. 1, ad 4 ; d. 13, a. un., q. 3. Le « dynamisme » de ce thème de la communication de la nature (Trinité et création) a été souligné par A. Di Maio, « La concezione bonaventuriana della natura quale potenziale oggetto di communicazione », *Miscellanea Francescana* 90 (1990) 61-116, cf. 102-105.

3. II *Sent.* d. 1, p. 2, a. 1, q. 1, concl. : « Quia enim est principium simpliciter primum, ideo fecundum et potens est fecunditate infinita et immensa ».

4. On peut certes trouver, chez les deux dominicains, une certaine attribution de la raison de « premier » au Père, dans le contexte des appropriations notamment (cf. Albert, I *Sent.* d. 31, a. 9, sol. ; Thomas, I *Sent.* d. 31, q. 3, a. 2, sol.) ; ils sont cependant loin de donner à ce thème une place comparable à celle qu'il reçoit chez Bonaventure. Le vocabulaire de la *primitas* est ainsi absent de la théologie trinitaire de Thomas ; l'*Index Thomisticus* n'indique qu'une seule occurrence de ce terme, dans un tout autre contexte (II *De caelo et mundo*, c. 5, lect. 7, n° 3). La veine grecque (Denys) de la pensée trinitaire de Bonaventure est ici déterminante, cf. M. Schmaus, « Neuplatonische Elemente im Trinitätsdenken des Itinerariums Bonaventuras », dans *S. Bonaventura 1274-1974*, t. 2, p. 45-69, cf. p. 45-49.

Digitized by Google

fluence du Pseudo-Aréopagite mérite cependant d'être relevée pour notre propos, car elle attire notre attention non seulement sur tel ou tel texte particulier, mais d'une manière plus générale sur un climat de pensée : « L'insistance de Bonaventure sur l'idée de primauté vient semble-t-il de sa façon très personnelle de comprendre la pensée de Denys. Non seulement ... parce que sa conception de l'être et du bien est 'dynamique', mais peut-être plus encore parce qu'il a été véritablement séduit par la vision grandiose des *hiérarchies* dionysiennes que l'on retrouve en filigrane dans toutes les œuvres bonaventuriennes [1] ». A la différence de Thomas, qui rejettera l'idée d'une hiérarchie dans la Trinité des personnes [2], Bonaventure rattache tout l'univers des hiérarchies créées (qu'il s'agisse de la sortie ou du retour à Dieu) à la hiérarchie divine. Dans l'interprétation du franciscain, on entendra par hiérarchie divine la parfaite unité et Trinité en Dieu, impliquant un ordre de principe dans la communication du bien [3]. Comprenant en elle un ordre sacré, la hiérarchie divine est ainsi l'exemplaire de tout l'univers hiérarchique, selon que le Père est le principe du Fils et, avec le Fils, le principe du Saint-Esprit. Dans cette perspective, la connexion des thèmes de *bonté* et de *primauté* constitue sans doute l'un des traits les plus caractéristiques de la métaphysique bonaventurienne, dans laquelle la bonté apparaît comme « l'expansibilité en vertu de laquelle l'Unité suprême est une *primauté* [4] ».

On perçoit alors que, dans cette compréhension dynamique de la communication divine, la fécondité créatrice de Dieu présuppose la fécondité divine dans l'ordre personnel. Il convient de rappeler brièvement ici, dans le prolongement immédiat du commentaire sur les *Sentences*, la synthèse que Bonaventure propose dans la huitième *Question disputée sur le Mystère de la Trinité*. Il s'agit, dans cette dernière question de la série des *Questions disputées* consacrées au mystère de l'Unité et de la Trinité en Dieu, de savoir si et comment la *primauté* est compatible avec la *Trinité*. Dans sa réponse, Bonaventure établit que la primauté, loin d'exclure la Trinité, l'inclut au contraire, puisque la suprême primauté, dans le principe souverain, implique une actualité, une fontalité et une fécondité suprêmes [5]. Cette perfection souveraine de la fécondité divine ne

1. L. Mathieu, *La Trinité créatrice*, p. 44-45 ; L. Mathieu se réfère ici au travail de pionnier de Th. de Régnon, *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*, t. 2, p. 450-458. Pour le thème du bien, rappelons ici la conclusion de l'étude de J.G. Bougerol, *Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite*, p. 118 : « Saint Bonaventure est redevable à Denys de la conception du Père, source jaillissante et plénitude fontale. Par lui, c'est toute la théologie grecque qui arrive jusqu'au XIII^e siècle ».

2. Thomas, II *Sent.* d. 9, q. un., a. 1, ad 6.

3. Bonaventure, II *Sent.* d. 9, *Praenotata* ; la doctrine bonaventurienne concernant la hiérarchie dépasse celle de Denys sur bien des points, à commencer par l'usage du terme « hiérarchie » pour désigner la divinité ; cf. en particulier J.G. Bougerol, « Saint Bonaventure et la Hiérarchie dionysienne », *AHDLMA* 36 (1969) 131-167 ; B. Faes De Mottoni, « Bonaventura e le gerarchie angeliche. *Praenotata* alla *distinctio* 9 della *lectura* al II libro delle Sentenze », *FZPT* 40 (1993) 312-358.

4. Th. de Régnon, *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*, t. 2, p. 465 ; cf. J.-F. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure*, p. 20-22 ; L. Mathieu, *La Trinité créatrice*, p. 41-47.

5. *Quaest. disp. de Myst. Trin.*, q. 8, concl. : « Nam primitas summa in summo et altissimo principio ponit summam actualitatem, summam fontalitatem et summam fecunditatem. Primum enim principium, hoc ipso quod primum, est perfectissimum in producendo,

Digitized by Google

réside pas pleinement dans la production des créatures, essentiellement distinctes de leur principe créateur [1], mais dans la production de personnes égales, coéternelles et consubstantielles, selon le double mode de production (émanation, pullulation) intrinsèque qu'il faut poser en Dieu : production par mode de nature (génération du Verbe) et par mode de volonté (spiration de l'Amour). De cette manière, l'intelligence croyante doit nécessairement penser que le premier principe, du fait de la primauté qui lui revient, inclut en soi trois hypostases égales, coéternelles et consubstantielles [2]. La raison même de primauté conduit donc à poser en Dieu, préalablement à la production de la créature, la production des personnes [3].

Poursuivant l'examen du concept de primauté, Bonaventure en développe plusieurs aspects qui permettent de manifester la distinction des personnes ainsi que le rapport qu'il convient d'établir entre la fécondité immanente et la fécondité créatrice de Dieu. Selon que « premier » (*primum*) désigne l'absence d'une réalité antérieure (*privatio anterioris*), les trois personnes sont également premières (*aeque primae*) : il n'y a pas à poser au sein de Dieu un « avant » et un « après ». Suivant une seconde signification, « premier » désigne l'absence d'origine (*privatio originis*) ; la raison de primauté réside alors dans la personne du Père, à qui revient la plénitude fontale à l'égard de la production des personnes : c'est là ce qu'exprime la notion d'innascibilité [4]. Du point de vue essentiel, les trois personnes sont donc un seul et même principe (*aeque principiantes essentialiter*), bien qu'elles ne le soient pas du point de vue personnel (*non aeque personaliter* [5]). De cette manière, on distinguera une double fontalité en Dieu, selon les deux sens de « premier » qui ont été retenus : la fontalité pourra s'entendra de l'absence d'une « antériorité essentielle » (*privatio anterioritatis essentialis*) et de l'absence d'une origine personnelle

fontalissimum in emanando, fecundissimum in pullulando » ; la thèse sera encore répétée en termes semblables dans la suite de cette réponse. L'apport de ces *Questions disputées sur le Mystère de la Trinité* pour la synthèse bonaventurienne de théologie trinitaire est très abondamment mis en valeur dans l'étude de E.J. Butterworth, *The Doctrine of the Trinity in Saint Thomas Aquinas and Saint Bonaventure*, p. 141-235.

1. *Ibid.*, contra 1 : « Principium secundum completissimam rationem est, quando est principians et producens secundum modum productionis perfectae : si ergo ab aeterno fuit in Deo ratio primitatis perfectae, fuit et veritas productionis intrinsecae. Sed hoc ponitur per trinitatem : ergo etc. ».

2. *Ibid.*, concl. : « Necesse est intelligere, quod primum principium includat intra se tres hypostases coaequales, coaeternales, et consubstantiales. Ponit igitur primitas circa primum principium trinitatem perfectissimam secundum rationem ordinis, originis et distinctionis, coaequalitatis et coaeternitatis et consubstantialitatis ».

3. *Ibid.*, contra 4 : « Ergo ante productionem omnis creaturae necessario est productio alicuius de aliquo praeintelligenda secundum rationem primitatis perfectae. Sed hoc non potest intelligi nisi in Trinitate increata : ergo etc. ». Les arguments « contra » de cette question développent la même exigence, sous des aspects divers : puissance et actualité (contra 2) ; égalité (contra 3) ; éternité (contra 4) ; principe premier (contra 5) ; simplicité et spiritualité (contra 6) ; production naturelle intrinsèque et production volontaire extrinsèque (contra 7) ; perfection (contra 8).

4. *Ibid.*, ad 4.

5. *Ibid.*, ad 5 ; le Père est le principe du Fils et du Saint-Esprit, le Fils est le principe du Saint-Esprit, tandis que le Saint-Esprit n'est le principe d'aucune personne ; l'ensemble de ces raisons de « principe » a été étudié dans le détail en 1 *Sent.* d. 29.

Digitized by Google

(*privatio originis personalis* [1]). La première fontalité, commune à toute la Trinité, concerne la production des créatures ; la seconde fécondité, qui revient proprement au Père, concerne la production du Fils et du Saint-Esprit.

Comment, à cette dernière étape de la réflexion théologique concernant la primauté et la fécondité en Dieu, penser la relation entre le plan essentiel et le plan personnel de cette réalité ? La réponse de Bonaventure l'établit en énonçant un rapport d'origine entre la fécondité dans l'ordre personnel et la fécondité dans l'ordre essentiel. La causalité créatrice de la Trinité prend sa source dans la fontalité du Père :

> « Cette fontalité [désignant l'absence d'origine personnelle] est d'une certaine manière l'origine de l'autre fontalité [désignant l'absence d'antériorité essentielle]. Car le Père produit le Fils, et, par le Fils et avec le Fils, produit le Saint-Esprit. C'est la raison pour laquelle Dieu le Père est le principe de toutes les créatures par le Fils avec le Saint-Esprit. En effet, s'il ne les produisait pas de toute éternité, il ne pourrait pas produire par eux [les créatures] dans le temps. C'est donc en raison de cette production que l'on dit à juste titre que dans la Trinité réside la *source de la vie* (*Ps* 35, 10). *Car comme le Père a la vie en lui-même, il donne aussi au Fils d'avoir la vie en lui-même*, etc. (*Jn* 5, 26). De là vient que la vie éternelle consiste seulement en ce que l'esprit rationnel, qui existe par la bienheureuse Trinité et qui est l'image de la Trinité, retourne à la bienheureuse Trinité suivant le mode d'un certain cercle intelligible, par la mémoire, l'intelligence et la volonté, par la conformité divine de la gloire [2] ».

Cet enracinement de la fécondité créatrice de la Trinité dans la fécondité du Père (sa plénitude fontale) manifeste très précisément la connexion de la pluralité des personnes et de leur absolue primauté ; leur pluralité, du fait de la primauté-fontalité en vertu de laquelle le Père est la source du Fils et du Saint-Esprit ; leur primauté essentielle, du fait que le Père crée par le Fils et par le Saint-Esprit qui procèdent de lui. De cette manière, le Fils et le Saint-Esprit sont à la fois *produits* et *premiers*. En joignant le plan personnel et le plan essentiel dans la considération de la fécondité de la Trinité créatrice, Bonaventure fait droit au principe théologique qui guide sa réflexion : ce qui est premier, du fait de sa primauté, est principe fontal [3]. Dans la perspective de la foi, la fécondité créatrice de la Trinité n'est donc pleinement intelligible qu'à la lumière de la fécondité intratrinitaire qui en est l'origine. C'est là ce qu'expriment les deux passages bibliques autour du thème de la *vie*. La vie est communiquée par le Père

1. *Ibid.*, ad 7 ; on notera que l'examen de la signification de *fontalitas* s'appuie précisément sur la signification de *primum*.

2. *Ibid.* : « Haec autem fontalitas quodam modo origo est alterius fontalitatis. Quia enim Pater producit Filium et per Filium et cum Filio producit Spiritum sanctum ; ideo Deus Pater per Filium cum Spiritu sancto est principium omnium creatorum ; nisi enim eos produceret ab aeterno, non per illos producere posset ex tempore ; et ideo ratione illius productionis in Trinitate recte dicitur esse *fons vitae. Sicut enim habet vitam in semetipso, sic dat Filio vitam habere in semetipso* etc. Hinc est, quod vita aeterna haec sola est, ut spiritus rationalis, qui manat a beatissima Trinitate et est imago Trinitatis, per modum cuiusdam circuli intelligibilis redeat per memoriam, intelligentiam et voluntatem, per deiformitatem gloriae in beatissimam Trinitatem ».

3. Cf. *ibid.*, arg. 7.

Digitized by Google

au Fils et au Saint-Esprit qui la possèdent pleinement eux-mêmes ; elle est communiquée aussi à la créature, par l'agir créateur et béatifiant de la Trinité qui est source de vie pour ses créatures. Pour la créature, la plénitude de la vie (la vie éternelle) s'effectuera donc par le *retour* au principe premier, puisque le retour s'opère et s'achève par la conformation à la Trinité des personnes divines, reproduisant le dynamisme « circulaire » (*per modum cuiusdam circuli*) de la vie trinitaire. Du fait de la suprême primauté en Dieu, tout procède de la Trinité et retourne à la Trinité. La foi en la Trinité, qui est « le fondement et la racine du culte divin et de toute la religion chrétienne [1] », éclaire ainsi le mystère du Dieu créateur dans sa dimension la plus profonde.

2. LE PÈRE CRÉATEUR

Les trois personnes sont ensemble et indivisiblement un seul principe de la créature, en vertu de leur unique essence, de leur unique puissance, sagesse et volonté. L'enseignement de Bonaventure, comme celui d'Albert et de Thomas, est parfaitement clair sur ce point [2]. On cherchera cependant à préciser, pour chaque personne, la place ou le « mode [3] » que revêt son activité créatrice au sein de l'agir commun de la Trinité.

La brève esquisse de la conception bonaventurienne de la primauté et de la plénitude fontale suggère assez clairement la manière selon laquelle il conviendra de saisir la place du Père dans l'agir créateur des trois personnes. En disant que le Père crée par le Fils dans le Saint-Esprit, Bonaventure rattache en effet la fécondité créatrice à la plénitude fontale du Père : la fontalité du Père apparaît comme l'origine de la fontalité divine à l'égard de la production des créatures. Ainsi que l'a bien montré L. Mathieu, « rien ne manifeste mieux la pensée bonaventurienne concernant le mode créateur propre au Père que ce rapprochement entre deux expressions d'une même doctrine [4] ». Le Père crée par le Fils dans le Saint-Esprit, parce qu'il est le principe du Fils et du Saint-Esprit qui, en recevant la divinité, reçoivent de lui la puissance créatrice. De cette manière, on devra dire qu'il revient en propre au Père de créer par le Fils [5]. Les noms du Fils et du Saint-Esprit qui peuvent désigner à la fois un rapport à la personne et à la créature (Verbe, Don, etc.), ainsi que les expressions qui expriment la

1. *Quaest. disp. de Myst. Trin.*, q. 1, a. 2, concl. : « Fides Trinitatis et fundamentum et radix est divini cultus et totius christianae religionis ».

2. La thèse contraire se trouve simplement désignée comme une hérésie : « Qui dividit opera Trinitatis haereticus est » (I *Sent.* d. 17, p. 1, a. un., q. 1, sed contra 8) ; cf. notamment I *Sent.* d. 11, a. un., q. 1, ad 4 ; d. 15, p. 1, a. un., q. 3, arg. 3 ; d. 19, p. 1, a. un., q. 2, ad 3 ; d. 29, a. 2, q. 2, ad 2 ; etc.

3. En parlant de « mode », nous suivons le vocabulaire de L. Mathieu (*La Trinité créatrice*, p. 114) : « Plutôt que de parler de rôle créateur des personnes, expression qui a l'inconvénient de suggérer une quelconque autonomie, nous préférons parler du mode créateur de chaque personne ».

4. L. Mathieu, *La Trinité créatrice*, p. 127.

5. I *Sent.* d. 15, p. 1, a. un., q. 3, ad 3 : « Nomen connotans effectum aut dicit solum respectum ad effectum, et tunc est pure essentiale, ut creare ; aut dicit etiam cum hoc respectum ad personam, et sic potest esse notionale, sicut creare per Filium solius est Patris ».

Digitized by Google

causalité créatrice du Fils et du Saint-Esprit, permettront de préciser cette doctrine. On se limitera ici, parmi les questions qui concernent plus directement la personne du Père, à une brève esquisse de l'enseignement de Bonaventure concernant la puissance d'engendrer et la puissance de créer, le nom de *principe* et le nom de *Père*.

Dans l'étude de la génération sous l'aspect de la puissance, Bonaventure se rallie à la thèse des *moderniores* qui voient dans la puissance d'engendrer une réalité d'ordre personnel. La puissance d'engendrer, puisqu'elle désigne la fécondité à l'égard de la génération (*fecunditas ad actum generationis*), relève proprement de la personne. S'il demeure vrai que la puissance désigne en Dieu une réalité essentielle, lorsqu'on la spécifie comme puissance *d'engendrer*, elle désigne alors de soi une réalité personnelle, *ad aliquid* [1]. Bonaventure ne fait pas intervenir ici la distinction entre la puissance et l'acte qui commandait la solution d'Albert. Sa réponse se fonde davantage sur la fécondité à l'égard de la génération, en précisant la signification de *pouvoir* lorsqu'on y joint un terme notionnel ; dans cas, la relation d'origine désignée dans l'expression *pouvoir engendrer* en fait une expression personnelle. Cette manière de concevoir la puissance d'engendrer apparaît, au jugement de Bonaventure, comme la plus probable (*probabilior*). Il reconnaît cependant la probabilité (*satis est probabilis*) de la thèse qui voit dans la puissance d'engendrer une réalité à la fois essentielle et personnelle, ou plutôt une réalité absolue (*quid*) qu'il faut ramener à l'ordre notionnel (*ad aliquid*) du fait de la relation impliquée dans la puissance d'engendrer (*essentiale tractum ad personam* [2]). Bien qu'elle donne également lieu à une série de réponses aux objections, cette autre solution, plus proche de l'enseignement d'Albert et de Thomas, apparaît au second plan. La réflexion de Bonaventure est en effet guidée par l'idée de fécondité personnelle, rattachée au thème de la *primitas* du Père. Ici réside la raison de l'impossibilité de la communication de la puissance d'engendrer au Fils. La fécondité à l'égard de la génération appartient en effet au Père en vertu de sa primauté même (puisqu'il est premier, il est principe) ; elle ne peut donc pas être communiquée, puisqu'il est impossible que la première personne communique la primauté à une autre [3].

Si l'on compare alors la puissance d'engendrer et la puissance de créer [4], il faut tenir leur identité réelle d'une part, et leur distinction *secundum rationem intelligendi* d'autre part [5]. Du côté de la réalité, être *Père* et être *Dieu* sont un même être. De même que la personne divine est réellement identique à l'essence divine, la puissance d'engendrer est réellement identique à la puissance de créer. Il s'agit donc, en toute réalité, d'un seul et même pouvoir (*posse unicum*), distingué seulement par deux « raisons » différentes. Si, en franchissant un pas supplémentaire, on cherche à établir l'ordre de ces deux raisons, il faudra

1. I *Sent.* d. 7, a. un., q. 1, sol. ; cf. d. 20, a. 1, q. 1, ad 1 et 3.

2. *Ibid.*

3. I *Sent.* d. 7, a. un., q. 2, concl. : « Ratio autem, quare non potest, haec est : quia fecunditas ad generandum est in Patre, quia principium, et ideo principium, quia primum. Impossibile autem est, quod primum communicet alii primitatem. Nam hic est oppositio in adiecto, quod persona producta sit prima. Quia ergo fecunditas ad generandum ex primitate Patri inerat, ideo non potest eam communicare Filio » ; cf. ad 6.

4. Pour le contexte et l'enjeu de cette question, voir ci-dessus ch. II,3,A.

5. I *Sent.* d. 7, a. un., q. 3, concl.

Digitized by Google

distinguer le point de vue du principe (*illud cuius sunt*) et le point de vue du terme produit (*illud ad quod terminatur*). Pouvoir créer est le fait de la nature ou de l'essence commune, tandis que pouvoir engendrer est le fait de la personne. Puisque donc, dans l'ordre de notre accès au mystère, la connaissance de l'essence précède celle de la personne [1], la puissance de créer est ici antérieure à la puissance d'engendrer. Si, à l'inverse, on prend en compte le terme produit, la puissance d'engendrer apparaît antérieure, puisque l'éternel est antérieur au temporel [2]. La prise en compte du terme produit, rappelons-le, ne permet d'établir qu'une différence de raison qui n'affecte pas l'identité réelle entre *pouvoir créer* et *pouvoir engendrer*.

Il en va un peu autrement dans le subtil problème du rapport entre « pouvoir être engendré » (*posse generari*) et « pouvoir être créé » (*posse creari*), que Bonaventure traite dans une question distincte de la précédente [3]. L'expression « pouvoir être créé » ne désigne pas la puissance passive dans la créature, puisque, avant l'existence de la créature, il ne peut y avoir aucune autre puissance que la puissance divine. Bien que la puissance soit signifiée ici de manière passive, il faut donc l'entendre du côté de la puissance active de Dieu [4]. Cette formulation du problème exige cependant que l'on prenne en compte le terme produit (le Fils et la créature), non pas comme ce qui est principalement signifié, mais comme ce qui est connoté. En effet, si l'on considère la réalité signifiée au premier chef par les deux expressions, il n'y a pas seulement univocité, mais bien unité, ainsi qu'on l'a vu pour *pouvoir engendrer* et *pouvoir créer* [5]. Si l'on considère ce qui est connoté, il faut alors établir un rapport d'*analogie* entre les deux expressions. Dans ce dernier cas, la puissance d'engendrer ne sera pas comprise dans la toute-puissance divine (*omnipotentia*), à moins d'une certaine extension. A proprement parler, la toute-puissance convient aux trois personnes divines : ce n'est donc que par appropriation qu'on pourra l'attribuer au Père [6], car le Fils ne peut pas être compté comme un élément du tout auquel s'applique la toute-puissance. Le Fils n'est pas une réalité située *à l'intérieur* de tout ce que Dieu peut accomplir, mais *au-dessus* et *avant* toutes choses [7]. Rappelons qu'Albert énonçait dans ce contexte la thèse de la causalité des processions

1. Cf. aussi I *Sent.* d. 9, a. un., q. 2, ad 6.

2. I *Sent.* d. 7, a. un, q. 3, concl.

3. I *Sent.* d. 7, a. un., q. 4. Albert et Thomas ne posent pas la question en ces termes.

4. Quant à la réalité qui y est principalement signifiée, *posse creare* et *posse creari* sont donc identiques ; cf. le *scholion* des éditeurs de Quaracchi (t. 1, p. 143).

5. *Ibid.*, concl. : « Non tantum est univocum, immo etiam unicum ».

6. *Ibid.* ; dubium 2 ; Alexandre de Halès appropriait déjà la toute-puissance au Père, en précisant que ce n'est pas selon sa raison propre qu'elle concerne la génération et la spiration, mais selon qu'on la considère comme toute-puissance dans le Père ; cf. *Summa halensis*, lib. I, p. 1, inq. 1, tract. 4, q. 2, m. 1, c. 3 (éd. Quaracchi, t. 1, n° 138).

7. Bonaventure, *ibid.*, dubium 2 ; la q. 4 précise ce point par le rappel des deux espèces d'analogie : analogie « par réduction à une unité de nature selon l'antérieur et le postérieur », dans laquelle l'analogué (*tout*) « distribue » pour tous les éléments ; analogie « par réduction à une unité de similitude proportionnelle », dans laquelle le premier analogué n'est pas à l'intérieur d'un ensemble, mais au-dessus des autres réalités : Dieu n'est pas un « être » parmi d'autres, mais au-dessus de tout ; cf. d. 1, a. 3, q. 1, ad 1 ; d. 1, dubium 5 ; d. 20, a. 1, q. 1, ad 2.

Digitized by Google

divines à l'égard de la procession de la créature [1]. Bonaventure explique l'ordre des diverses raisons de puissance sans faire valoir cet argument. Il note cependant, à propos de la toute-puissance, l'antériorité de la production du Fils (émanation par nature) par rapport à la création (émanation par volonté) : « Dieu n'aurait jamais pu produire la créature par volonté, s'il n'avait pas aussi produit le Fils par nature [2] ».

En conclusion, retenons que l'enseignement de Bonaventure concernant la puissance d'engendrer se distingue de celui d'Albert par l'accent placé sur l'aspect personnel, en vertu de la conception bonaventurienne de la fécondité et de la primauté dans le Père. Cette conception affecte également la rapport qu'il faut établir entre la puissance d'engendrer et la puissance de créer. Albert fondait sa réponse sur la raison de puissance selon qu'on l'abstrait du concept de génération et de création, en mettant systématiquement en œuvre la distinction entre l'enracinement dans l'essence commune et le rapport à l'acte [3]. Thomas, on le verra, formulera sa réponse dans la ligne ouverte par Albert. De son côté, Bonaventure insiste sur l'identité réelle des deux sortes de puissance du fait de l'identité réelle entre la personne et l'essence, faisant droit par ailleurs à la distinction et à l'ordre des concepts. Le rapport analogique qu'il faut tenir entre les deux raisons de puissance intervient dans une nouvelle question qui compare *posse creari* et *posse generari*, exigeant la prise en compte des réalités connotées. Ici encore, Bonaventure souligne l'identité réelle de la réalité principale signifiée par ces expressions. La connexion du plan personnel et du plan essentiel ne permet tout au plus que l'appropriation de la toute-puissance au Père.

De manière comparable à la question de la puissance d'engendrer et de créer, l'étude du concept de « principe » met en évidence la personne du Père, en soulignant la signification analogique de ce terme dans son sens notionnel et essentiel. La convenance du nom « principe » en Dieu se fonde sur l'origine qu'il signifie : puisqu'il n'implique pas de soi un rapport de cause à effet ni aucune diversité des termes, mais seulement le rapport de ce qui produit à ce qui est produit (*producens* et *productum*), *principe* appartient de plein droit (*propriissime*) au vocabulaire théologique au moyen duquel nous exprimons l'origine des personnes divines [4]. Bonaventure note de plus que *principe*, en tant qu'il implique l'absence d'une réalité antérieure, convient suprêmement au Père [5]. Au sein de la Trinité, le Père est *principium* à un titre particulier, puisqu'il est principe par la génération et par la spiration : il est le « principe de

1. Albert, I *Sent.* d. 20, a. 3, sed contra.

2. Bonaventure, I *Sent.* d. 7, dubium 2 : « Si enim emanatio naturae secundum rationem intelligendi praecedit emanationem secundum rationem voluntatis, *nunquam Deus esset potens producere creaturam per voluntatem, nisi etiam produxisset Filium per naturam* ».

3. Albert, I *Sent.* d. 7, a. 4 ; d. 20, a. 3 ; voir ci-dessus, ch. II,3,A.

4. Bonaventure, I *Sent.* d. 29, a. 1, q. 1, ad 1 ; cf. concl. ; Thomas fondera également son étude du nom de *principe* sur le concept d'*origine* (I *Sent.* d. 29, q. un., a. 1-2).

5. Bonaventure, *ibid.*, q. 1, ad 1 : « Intentio autem principii, prout privat anterius, propriissime recipitur in Deo, maxime quantum ad personam Patris ». Il en tire argument pour montrer que *principium* convient mieux que *prior* (*Pater prior Filio*), dont il accepte cependant la légitimité, de manière moins propre pourtant (*minus proprie*) ; *prior*, ici, ne désigne que l'ordre, sans que le Fils puisse être dit « postérieur ». Notons que Thomas n'acceptera pas cette raison de « priorité » en Dieu (cf. I *Sent.* d. 9, q. 2, a. 1 ; d. 29, q. un., a. 1, ad 1).

Digitized by Google

toute la divinité [1] ». Conformément à l'intuition profonde qui guide sa réflexion théologique concernant la personne du Père, Bonaventure n'a pas de peine à ramener la signification première de *principe*, dans ce cas, à la notion d'innascibilité selon son sens plénier (*quantum ad intellectum consequentem*), c'est-à-dire à la plénitude fontale dans le Père [2].

La réponse à la question du rapport entre *principe* pris essentiellement et notionnellement repose sur le concept même de *principe*. Ce dernier, on l'a vu, renvoie à celui de production, et non pas d'abord à la création ou à la génération. On devra donc distinguer une raison commune et des raisons spéciales selon qu'il s'agit de la génération du Fils (et de la spiration du Saint-Esprit) ou de la création. Puisque *produire* se dit analogiquement de la production du Fils et de la production des créatures, il faudra établir un semblable rapport d'analogie pour le nom de *principe* lorsqu'il s'agit du principe d'une personne divine (sens notionnel) et du principe de la créature (sens essentiel) [3]. L'enseignement de Bonaventure sur ce point, on le voit, ne présente pas de divergence importante par rapport à celui d'Albert. La question de l'antériorité de la signification essentielle ou personnelle offre également des conclusions semblables à celles d'Albert, sans faire valoir pour autant la thèse de la causalité des processions des personnes envers la procession des créatures [4]. Si on le considère par rapport au sujet, *principe* au sens essentiel est antérieur à *principe* au sens notionnel, puisque la connaissance de l'essence précède celle de la personne ; cela ne vaut cependant que de l'ordre des concepts (*secundum rationem intelligendi*). Si, d'autre part, on considère *principe* du côté du terme produit, il faut établir l'ordre inverse : *principe* au sens notionnel est antérieur à *principe* au sens essentiel. Dans ce cas, il ne s'agit pas seulement d'une antériorité ou d'une priorité de raison, mais bien réelle, puisque la personne produite, éternelle et incréée, est simplement première, dans l'ordre de notre connaissance comme dans celui de la réalité [5].

Bonaventure, dans l'étude du nom de *principe*, met un soin particulier à distinguer fermement les deux plans du mystère : la personne et l'essence. Dans l'ordre personnel, il met en évidence l'origine signifiée par *principe*, en donnant un relief particulier à la personne du Père, principe à un titre spécial puisque le Père est le principe (sans principe) du Fils et du Saint-Esprit. Lorsqu'il s'agit de *principe* au sens essentiel, il souligne l'unité divine : les trois personnes sont indivisiblement un seul et unique principe de la créature, à la manière d'un suppôt ou sujet unique [6]. Dans l'ensemble, Bonaventure cherche moins à établir une relation de dépendance entre l'origine de la créature et l'origine des personnes qu'à préciser la signification des diverses expressions dans lesquelles Dieu est désigné comme principe (analogie). Ces deux plans du mystère

1. Augustin, *De Trinitate* IV, XX, 29 (*CCSL* 50, 200 ; cf. *PL* 42, 908 ; *BA* 15, 414-415).

2. Bonaventure, I *Sent.* d. 29, dubium 1.

3. *Ibid.*, a. 1, q. 2, concl.

4. Voir ci-dessus, ch. II,3,A.

5. I *Sent.* d. 29, dubium 4.

6. *Ibid.*, a. 2, q. 2, ad 2 ; cf. sol. ; c'est la raison pour laquelle les trois personnes sont « un seul créateur« (*unus creator*).

Digitized by Google

pourront cependant être réunis dans l'appropriation du nom de *principe* au Père, la création étant elle aussi appropriée au Père [1].

Il reste encore à préciser brièvement l'enseignement de Bonaventure concernant le nom même de Père, suivant qu'il s'agit de la première personne de la Trinité (Père du Fils) ou de Dieu selon le rapport aux créatures (Père des créatures, notre Père). La solution de ce problème, quant au fond, repose sur l'étude du nom de *principe*. Il peut certes y avoir une certaine équivocité dans la signification de *Père* lorsque l'on dit de Dieu qu'il est « Père du Fils » et « notre Père », puisqu'il s'agit de la personne dans le premier cas et de l'essence dans le second [2]. Mais si l'on considère la première personne en tant qu'elle est le principe du Fils et le principe de la créature, en connotant les termes produits, il y a bien analogie, ainsi qu'on l'a vu. Cet enseignement reçoit d'utiles précisions au troisième Livre, dans la question du rapport de notre filiation divine à la filiation du Christ. Bonaventure y rattache d'abord la signification de la paternité divine à celle du nom de *principe*. De même qu'on a distingué un sens notionnel et un sens essentiel de *principe*, *Père* se dit personnellement lorsqu'il s'agit du rapport au Fils, et essentiellement lorsqu'il désigne le rapport à la créature [3]. Dans l'ordre de la création et dans celui de la grâce, la paternité divine revient à la Trinité indivise : « De même que toute la Trinité crée [des fils] en leur donnant la nature, elle les recrée aussi en leur donnant la grâce [4] ». La prise en compte de l'ordre du salut permet d'apporter une précision importante du côté de la créature appelée « fils ». La filiation par création, en effet, ne revient qu'aux créatures produites à l'image de Dieu, en vue d'être conformées à Dieu par la grâce pour devenir fils adoptifs [5]. La filiation créée, d'autre part, se trouve directement rattachée à la filiation divine du Christ, puisque c'est par la médiation de sa filiation et par conformité à elle que Dieu engendre des fils adoptifs [6]. De ce fait, elle se trouve référée, par le Fils, au Père « par qui toute paternité est nommée dans le ciel et sur la terre » (*Ep* 3, 15)[7]. La paternité à l'égard de la créature doit ainsi être appropriée au Père puisque c'est en lui que réside, ultimement, la source de la paternité de toute la Trinité : « Le

1. *Ibid.*, dubium 5, contra ; si elle est bien présente, l'appropriation de la création au Père n'occupe pourtant pas une place importante dans la réflexion théologique de Bonaventure concernant la personne du Père ; cf. L. Mathieu, *La Trinité créatrice*, p. 114.

2. I *Sent.* d. 29, a. 1, q. 2, concl. : « Et hoc inducit aequivocationem, quia est diversitas significationis non in re ipsa, sed in significando ».

3. III *Sent.* d. 10, a. 2, q. 3.

4. *Ibid.*, ad 1 : « Sicut tota Trinitas illos creat dando naturam, sic recreat dando gratiam » ; cf. concl. : « Unde sicut Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unum principium creaturae ratione productionis naturae ; sic sunt unus pater ratione collationis gratiae ».

5. *Ibid.*, dubium 4 ; en son sens plénier, qui implique le retour à Dieu après l'éloignement du péché, la filiation adoptive ne convient qu'aux hommes ; en un sens plus large, elle s'applique également aux anges, cf. dubium 2.

6. *Ibid.*, dubium 5, concl. : « Nos et Christus dicimur filii Dei, nec omnino aequivoce, nec omnino univoce ; non univoce, quia una est filiatio temporalis et gratuita, alia naturalis et aeterna ; non aequivoce, quia mediante illa filiatione et per conformitatem ad illam filii efficimur adoptivi ». On distinguera donc une filiation par émanation de nature dans l'identité essentielle (le Fils incréé), et une filiation par émanation dans la diversité substantielle (filiation par création, image ou similitude), cf. dubium 4.

7. *Ibid.*, dubium 5 ; de même que le Père est l'origine de toute paternité, le Fils est l'origine de toute filiation : « sic a Filio omnis filiatio ».

Digitized by Google

Christ, en effet, est Fils par la génération, qui est une action personnelle. Mais nous sommes [fils] par la création et par la gratification, qui est une action essentielle que le Père communique à toute la Trinité [1] ».

La place du Père dans l'agir créateur se trouve ainsi précisée par celle qu'il occupe dans la Trinité : il est le principe fontal, le principe sans principe. En établissant un rapport d'origine entre la fontalité dans l'ordre personnel et la fontalité dans l'ordre essentiel, Bonaventure rapporte l'action créatrice de manière particulière au Père et à sa plénitude fontale. Cet aspect constitue sans doute l'un des traits caractéristiques de l'enseignement de Bonaventure en ce domaine. La « primauté féconde » apparaît comme « l'ultime sanctuaire du mystère même de Dieu [2] ». Le Père est le principe fontal de ce qui est issu de lui par le Fils et par le Saint-Esprit ; il est également, ainsi qu'on le verra plus loin, le principe fontal auquel tout est ramené [3]. L'examen de la puissance d'engendrer et de créer, puis l'étude des noms de *principe* et *Père*, conduisent ainsi à situer le Père comme celui de qui procèdent les personnes par qui et avec qui il produit les créatures, sans qu'aucune confusion n'intervienne dans la considération des personnes et de l'essence créatrice.

3. LE FILS CRÉATEUR

Bonaventure élabore la compréhension théologique des deux processions divines sur la base de la fécondité de la nature et de la volonté en Dieu. En raison de la perfection divine, la nature souverainement féconde et la volonté souverainement libérale « ne peuvent pas ne pas produire une personne [4] ». La doctrine des processions place au premier plan l'émanation du Fils par mode de nature (*per modum naturae*) et celle du Saint-Esprit par mode de volonté (*per modum voluntatis*) ou de libéralité (*per modum liberalitatis* [5]). Puisque la volonté divine constitue également le principe de la production de la créature, il convient d'établir, dès cette formulation générale des modes des processions, de quelle manière l'émanation du Fils se distingue de celle du Saint-Esprit et, à un autre plan, de celle de la créature. Une telle question conduit à considérer la nature et la volonté comme principe de production [6]. Dans le contexte de la génération, Bonaventure prolonge cette question par celle du caractère exem-

1. *Ibid.*, a. 2, q. 3, ad 2 : « Christus enim est Filius per generationem, quae est actio personalis ; nos autem per creationem et gratificationem, quae est actio essentialis, et quam Pater communicat toti Trinitati ».

2. L. Mathieu, *La Trinité créatrice*, p. 128.

3. I *Sent.* d. 31, p. 2, dubium 7 : « Et ideo dicitur fontale principium, a quo omnia et in quem omnia per Filium reducuntur ».

4. I *Sent.* d. 10, a. un., q. 1, concl. : « Et ratio huius est perfectio dilectionis, perfectio emanationis et perfectio voluntatis, qua existente liberalissima, non potest non producere personam ; sicut natura, existente fecundissima, non potest non producere personam ».

5. Pour davantage de détails sur point, voir A. Stohr, *Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura*, p. 36-71 ; M. Schmaus, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus*, p. 119-120 ; A. Di Maio, « La dottrina bonaventuriana sulla natura », *Miscellanea Francescana* 89 (1989) 335-392, cf. 340-342.

6. I *Sent.* d. 6, a. un., q. 2.

Digitized by Google

plaire de la procession du Fils à l'égard de la production des créatures [1]. Ces deux questions donnent lieu à première synthèse de théologie trinitaire qui commandera l'ensemble de la réflexion de Bonaventure concernant le rapport du Fils et du Saint-Esprit envers la créature. Enoncés une première fois dans le contexte de la génération, les principaux éléments de cette doctrine seront précisés dans l'étude des noms qui reviennent au Fils (celui de *Verbe* en particulier), ainsi que dans l'examen de diverses questions qui précisent la place du Fils dans la création et le salut. Ils seront repris et développés, ainsi qu'on le verra plus loin [2], dans le traité de la procession du Saint-Esprit.

Comment situer la volonté dans la génération en Dieu ? Pour répondre à cette question, Bonaventure réunit et distingue les diverses productions divines selon la place qu'y occupe la volonté. Il s'agit donc de préciser les diverses modalités de la volonté comme principe de production (*in ratione producentis*), puisque, considérée sous l'aspect d'« approbation » (*in ratione approbantis et diligentis*), la volonté concerne indistinctement tout bien, créé ou incréé [3]. Les processions des personnes, d'une part, se distinguent de la production des créatures selon que la volonté est prise comme principe distinct par opposition à la nature (*prout est principium distinctum contra naturam*), ou joint à elle (*prout est coniunctum*). Ces mêmes processions, d'autre part, doivent être distinguées selon que la production de la personne revient principalement à la nature ou à la volonté. Distincte de la nature, la volonté (volonté « antécédente ») est le principe et la cause de la créature. Bonaventure souligne que ce qui distingue le mode de procession du Fils et celui de la créature, ce n'est pas le « plus » ou le « moins » de la communication divine mais bien plutôt la *raison* même de la communication : le Père « communique » aux créatures par la volonté, tandis qu'il « communique » au Fils par la fécondité complète de la nature [4]. Si, d'autre part, on considère la volonté en tant qu'elle est jointe à la nature, elle tient alors un rôle de principe dans les processions des personnes, de manière différenciée cependant. Dans le cas de la génération, en effet, la nature apparaît comme le « principe premier », la volonté intervenant par concomitance : le Fils procède *per modum naturae* » (*exitus naturae*), suivant la raison même de similitude de nature, en vertu de la « fécondité de nature » dans le Père. Dans la procession du Saint-Esprit, la volonté intervient au titre principal, la nature étant cette fois considérée comme concomitante, puisque le Saint-Esprit procède proprement

1. *Ibid.*, q. 3.

2. Ci-dessous, ch. VI,4.

3. I *Sent.* d. 6, a. un., q. 2. Les questions précédentes ont établi de quelle manière il faut concevoir la place de l'essence (substance) et de la personne dans la génération, en accordant une grande attention aux problèmes de langage (dist. 4-5) ; Bonaventure a précisé également de quelle manière la génération divine est nécessaire (d. 6, a. un., q. 1). On aura remarqué que cette discussion scolastique est issue des polémiques anti-ariennes de l'Antiquité : nécessité de la génération du Fils, génération par nature et non pas par volonté.

4. *Ibid.*, q. 2, ad 3 : « Maior communicatio vel minor non facit modum emanandi esse secundum liberalitatem vel secundum modum voluntatis, sed modus sive ratio communicandi. Et quia Pater communicat creaturis per voluntatem, ita quod voluntas eius est causa producens, Filio per fecunditatem naturae : ideo non sic dicitur produci per voluntatem, sicut creaturae » ; cf. concl.

Digitized by Google

per modum voluntatis (*per liberalitatem, per modum amoris* [1]). L'antériorité de la production par mode de nature à l'égard de la production par mode de volonté permettra de manifester l'antériorité de la génération par rapport à la procession du Saint-Esprit d'une part [2], ainsi que l'antériorité de la production du Fils par rapport à la création d'autre part : « Dieu n'aurait jamais pu produire la créature par volonté, s'il n'avait pas aussi produit le Fils par nature [3] ».

Cet enseignement, quant au fond, ne diffère guère de celui d'Albert. Il frappe cependant par la simplicité et la force de sa synthèse, résultant d'une mise en œuvre rigoureuse des raisons des processions divines [4]. Bonaventure n'en reste cependant pas à ce premier tableau. Après avoir distingué, il réunit. C'est en effet par un rapport de dépendance que la création se rattache à la génération. Bonaventure l'établit en répondant à cette question : « La génération du Fils a-t-elle lieu selon la raison d'exemplarité ? [5] ». Cette nouvelle question constitue un progrès considérable par rapport au commentaire d'Albert, qui, suivant le texte du Lombard, passait sans autre transition de la volonté (dist. 6) à la puissance (dist. 7) [6]. Elle suffirait peut-être, à elle seule, pour résumer l'enseignement du franciscain concernant le rapport de la procession des personnes envers la procession de la créature.

La génération du Fils et la procession du Saint-Esprit apparaissent en effet comme la raison de la production de la créature. Cette raison se prend du mode même des deux processions divines. Tout comme il y a deux manières de procéder par volonté ou par libéralité, il y a deux manières de procéder par mode d'exemplarité. Ainsi que Bonaventure vient de l'établir, les créatures procèdent par volonté ou libéralité ; elles ne sont pas elles-mêmes cette libéralité, mais bien plutôt ce qui est causé par elle. Mais le Saint-Esprit, au sein de la Trinité créatrice, procède par libéralité en tant qu'il est la *raison de la libéralité*, puisqu'il procède en tant qu'Amour : l'Amour est le « Don en qui sont donnés tous les dons [7] ». Bonaventure rappelle ce rapport de la procession

1. *Ibid.*, concl. : « Si voluntas est principium, concomitante natura, sic est processio Spiritus sancti, qui procedit per modum amoris, tamen similis in natura. Si vero natura est primum principium, concomitante voluntate, sic est generatio Filii, qui producitur ut omnino similis et per modum naturae, nihilominus ut dilectus » ; fund. 3 : « Generatio, quantum est de se, est exitus naturalis sive per modum naturae ».

2. Il s'agit ici d'une antériorité *secundum rationem intelligendi* (I *Sent.* d. 12, a. un., q. 4), qui correspond à l'ordre d'origine dans la Trinité (d. 20, a. 2, q. 1 et 2).

3. I *Sent.* d. 7, dubium 2 : « Si enim emanatio naturae secundum rationem intelligendi praecedit emanationem secundum rationem voluntatis, *nunquam Deus esset potens producere creaturam per voluntatem, nisi etiam produxisset Filium per naturam* ».

4. Albert distribue le problème en trois articles (I *Sent.* d. 6, a. 1-3) ; il distingue bien les divers modes de la volonté en Dieu, mais, à cet endroit, sa réflexion n'intègre pas la procession du Saint-Esprit de manière aussi précise.

5. Bonaventure, I *Sent.* d. 6, a. un., q. 3 : « Utrum generatio Filii a Patre sit secundum rationem exemplaritatis ».

6. D'une manière générale, peu de scolastiques posent cette question ; cf. le *scholion* des éditeurs de Quaracchi, t. 1, p. 130.

7. I *Sent.* d. 6, a. un., q. 3, concl. : « Sicut procedere per modum voluntatis et liberalitatis est dupliciter – uno enim modo procedit per modum liberalitatis ipsum quod non est liberalitas, sed quod fit vel datur ex liberalitate ; et sic creaturae procedunt a Deo ; alio modo

Digitized by Google

du Saint-Esprit envers celle de la créature, suivant une doctrine traditionnelle [1], pour l'appliquer, *mutatis mutandis*, au rapport de la procession du Fils à l'égard de la procession de la créature. Il y a ainsi deux manière de procéder par mode d'exemplarité. Les créatures procèdent de Dieu comme un effet causé (*exemplatum*) par leur principe exemplaire, dans le genre de la causalité formelle (formelle exemplaire). Le Fils, lui, procède du Père par mode d'exemplarité en tant que « raison exemplaire » ou « raison de produire suivant l'exemplarité » (*ratio exemplandi* [2]).

On pense spontanément ici aux divers thèmes qui établissent une connexion entre la personne du Fils et la science créatrice de Dieu, et que Bonaventure, comme on peut s'y attendre, ne manque pas de rappeler. Le corps de sa réponse énonce le thème du Verbe par qui le Père se dit lui-même et toutes choses, ainsi que le thème augustinien de l'art (le Fils comme « art rempli des raisons de tous les vivants [3] »), en soulignant le lien étroit qui rattache la doctrine des idées divines à la procession du Fils, suivant l'adage : « Celui qui nie les idées, nie le Fils de Dieu [4] ». La procession du Fils comme *ratio exemplandi* rend aussi compte de l'argument tiré de la disposition éternelle du Père : « 'Dieu n'a parlé qu'une fois', c'est-à-dire : 'il engendré le Fils en qui il a tout disposé' [5] ». On

sicut illud quod est ratio liberalitatis, ut amor ; et sic procedit Spiritus sanctus ut amor qui est donum, in quo omnia dona donantur ».

1. Voir ci-dessus, ch. II,3.C. L. Mathieu souligne l'exemplarisme de Bonaventure dans la doctrine de la procession du Fils (*La Trinité créatrice*, p. 129-163 : « Le mode créateur du Fils »), sans toutefois y mettre en valeur le parallèle que Bonaventure établit entre les deux processions. Il souligne au contraire, dans le contexte de la procession du Saint-Esprit, que Bonaventure s'appuie sur ce qui a été dit du Fils pour l'appliquer ensuite au Saint-Esprit : « Tout naturellement les théologiens, plus à l'aise pour parler du Fils, étudient l'Esprit-Saint en lui appliquant autant que possible ce qu'ils ont dit du Fils » (p. 167). L'observation ne manque pas de justesse, mais ne rend pas entièrement compte de la méthode de Bonaventure aux *Sentences* : à la dist. 6, q. 3, Bonaventure commence bien par rappeler la procession du Saint-Esprit *per modum liberalitatis* ; l'étude du rapport de *Donum* (d. 18) précède également celle *Verbum* (d. 27, p. 2), et Bonaventure, sur le point précis du rapport à la créature, ne manque d'y renvoyer le lecteur (cf. d. 27, p. 2, a. un., q. 2, concl. et ad 5). Cet aspect, à la dist. 6, est loin d'être négligeable : du point de vue rédactionnel, il rattache directement cette q. 3 à la précédente ; du point de vue doctrinal, il introduit un enseignement plus particulier par la référence à une doctrine reçue : il en va de la procession du Fils (exemplarisme) *comme* de la procession du Saint-Esprit (liberalité – don), ce qui permet à Bonaventure de formuler une véritable synthèse qui recouvre le champ des deux processions intratrinitaires.

2. I *Sent.* d. 6, a. un., q. 3, concl. : « Sic per modum exemplaritatis est procedere dupliciter. Uno modo sicut exemplatum proprie ; et sic creatura procedit a Deo tanquam exemplatum ab exemplari, et sic exemplar importat causalitatem formalem respectu exemplati. Alio modo dicitur procedere per modum exemplaritatis sicut ratio exemplandi ».

3. Augustin, *De Trinitate* VI, X, 11 (*CCSL* 50, 241 ; cf. *PL* 42, 931 ; *BA* 15, 496-499) ; pour cette expression, voir aussi I *Sent.* d. 27, p. 2, a. un., q. 4, concl. ; d. 31, p. 2, a. 1, q. 3, concl. ; d. 35, a. un., q. 2, contra 1 ; d. 35, a. un., q. 5, fund. 2 ; d. 36 ; cf. Albert, *Prologue* général du commentaire sur les *Sentences* ; I *Sent.* d. 9, a. 9.

4. Bonaventure, I *Sent.* d. 6, a. un., q. 3, concl. : « Et hinc habet ortum illud quod consuevit dici, quod qui negat ideas esse, negat Filium Dei esse » ; cf. Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, lib. II, tract. 1, c. 1 (éd. J. Ribaillier, t. 2/1, p. 12). Albert (II *Sent.* d. 1, a. 5, arg. 1) attribuait cette thèse à S. Augustin ; voir ci-dessus p. 130, note 7.

5. Bonaventure, *ibid.*, fund. 1 : « Super illud Psalmi [61, 12] : *Semel locutus est Deus*, Glossa : 'id est, Filium genuit, in quo omnia disposuit' » ; la formule revient à plusieurs reprises sous la plume de Bonaventure : I *Sent.* d. 10, a. 1, q. 1, fund. 4 ; d. 27, p. 2, a. un., q. 1, concl. ; q. 2, fund. 3 ; II *Sent.* d. 13, dubium 3 ; cf. la *Glossa* de Pierre Lombard sur le

Digitized by Google

reconnaît ici, en des termes voisins, la formule augustinienne chère à Albert : « il a engendré le Verbe en qui était que cela fût fait[1] ». La procession du Fils comme *ratio exemplandi* se trouve également associée à la doctrine de l'image de la Trinité ainsi qu'au nom même d'Image qui désigne le Fils[2]. Mais, plus profondément encore, la raison d'exemplarité revient au Fils en vertu de sa procession par mode de nature : « Ce mode de procession selon l'exemplarité ne répugne pas au processus naturel ; bien au contraire, il ne peut être que naturel[3] ». Bonaventure reprendra cette explication, en la développant, pour justifier l'appropriation de la beauté au Fils :

> « Le Fils émane par mode de nature ; et puisqu'il émane par mode de nature, il émane donc par mode de similitude parfaite et expresse. Car ce que produit la nature lui est semblable et égal. Et puisqu'il possède la raison de similitude expresse, il possède donc celle de connaissance, puisque la similitude expresse est la raison de la connaissance. Et puisque, par mode de parfaite similitude et raison, il possède en lui la raison et l'exemplaire de toutes choses, il possède donc la raison de parfaite beauté[4] ».

La procession du Fils est ainsi la cause de la production de la créature, dans l'ordre de l'exemplarité qui lui revient du fait de son mode de procession comme Fils précisément, par mode de nature : « Le Fils procède donc selon la raison d'exemplarité, non pas comme l'effet [procédant] de son exemplaire, mais comme l'exemplaire lui-même ou la raison d'exemplaire envers les autres réalités[5] ». Cette thèse rencontre cependant une objection majeure : l'exemplarité, comme l'efficience et la causalité finale, convient à toute la Trinité. La difficulté, on le voit, est de taille. Bonaventure ne renonce pourtant pas à tenir la *ratio exemplandi* comme une caractéristique qui revient à la procession Fils en *propre*. A l'appui de sa thèse, il rappelle l'enseignement de Guillaume d'Auxerre. Pour ce dernier, en effet, le Fils peut être dit *exemplaire* ou *idée* à un double titre : par appropriation, et en propre. L'exemplarité est appropriée au Fils, d'une part, parce que la disposition de toutes choses dans la science divine revient à la sagesse qui, précisément, est appropriée au Fils. « Mais d'autre part,

Ps 61, 12 : « Deus semel locutus est, id est Verbum aeternaliter genuit, in quo omnia fecit atque disposuit ... *Semel locutus est Deus*, id est, aeternaliter Verbum genuit, in quo omnia disposuit » (*PL* 191, 568) ; cf. aussi *Sententiae*, lib. II, dist. 13, c. 6 (t. 1/2, p. 393).

1. Albert, *Prologue* général sur les *Sentences* ; I *Sent.* d. 20, a. 3, sed contra ; d. 29, a. 2, sed contra 2 ; II *Sent.* d. 13, a. 4, quaest. 1 ; cf. *Summa de creaturis*, p. I, tract. 4, q. 73, a. 3, ad quaest. 9.

2. Bonaventure, I *Sent.* d. 6, a. un., q. 3, fund. 2-3 ; cf. concl.

3. *Ibid.*, concl. : « Et iste modus procedendi secundum exemplaritatem non repugnat processui naturali, immo non potest esse nisi naturalis ».

4. I *Sent.* d. 31, p. 2, a. 1, q. 3, ad 5 : « Filius vero emanat per modum naturae ; et quia emanat per modum naturae, ideo emanat per modum perfectae et expressae similitudinis. Nam natura producit sibi simile et aequale. Et quia habet in se rationem expressae similitudinis, ideo et cognitionis, quia expressa similitudo est ratio cognoscendi. Et quia per modum perfectae similitudinis et rationis habet in se rationem et exemplar omnium, inde est, quod habet rationem perfectae pulcritudinis ». C'est précisément en ce sens que l'on dira du Fils qu'il est « l'art rempli de toutes les raisons des vivants » (*ibid.*).

5. I *Sent.* d. 6, a. un., q. 3, ad 4 : « Procedit igitur Filius secundum rationem exemplaritatis, non sicut exemplatum per exemplar, sed sicut ipsum exemplar vel ratio exemplandi cetera ».

Digitized by Google

selon qu'il est proprement dit image du Père, pour la même raison qui fait de lui le Verbe, et selon que toutes choses resplendissent dans cette image, il est alors dit proprement idée ou exemplaire des choses [1] ». C'est là, au jugement de Guillaume, le sens de l'expression que Bonaventure rappelle dans le corps de sa réponse : celui qui nie les idées, nie le Fils. Le Fils est ainsi, de manière propre et non pas seulement par appropriation, le « monde archétypal » (*mundus archetypus* [2]). Le néoplatonisme chrétien trouve ici son expression suprême : le monde des idées est proprement identifié à la deuxième personne de la Trinité. L'apport de Guillaume d'Auxerre, qui relaie cette doctrine, ne se limite pourtant pas à cette conception de l'exemplarité comme propriété du Fils. Il formule en effet, de manière très précise, la thèse qui constitue le cœur de la réponse de Bonaventure : « De même en effet que le Saint-Esprit est le don universel en qui sont donnés tous les dons, le Fils est aussi, pour la même raison, l'image en laquelle sont vues toutes choses ; c'est pourquoi, de même que *Don* est dit du Saint-Esprit en propre et non par appropriation, *idée* ou *image* est dit aussi du Fils [en propre] [3] ».

Albert et Thomas ne suivent pas cette thèse de Guillaume d'Auxerre dans sa dernière conséquence. Pour eux, l'exemplarité des idées divines, à proprement parler, revient à toute la Trinité : elle est « seulement » appropriée au Verbe. Bonaventure propose cependant une seconde explication, qui tient davantage compte du concept même de procession et annonce la position de Thomas. L'exemplaire peut être considéré sous deux aspects : la raison de connaissance (*ratio cognoscendi*) et la raison d'émanation (*ratio emanandi*). Du côté de la raison de connaissance, toute la Trinité est l'exemplaire du monde créé ; on pourra certes l'attribuer au Fils, mais par appropriation, comme la sagesse par exemple. Mais si l'on ajoute à cette première raison celle d'émanation, alors *exemplar* revient en propre au Fils, et c'est ainsi que le Fils est désigné dans le nom de Verbe [4]. En effet, la prise en compte de l'émanation jointe à la raison d'exemplaire conduit à considérer ensemble le plan de l'origine de la personne et celui du rapport aux créatures. C'est précisément ce qu'exprime Bonaventure

1. Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, lib. II, tract. 1, c. 1, sol. (éd. J. Ribaillier, t. 2/1, p. 13) : « Sed secundum quod ipse proprie dicitur ymago Patris, eadem ratione qua ipse est Verbum, et in illa ymagine predicta ratione relucent omnia, secundum hoc proprie dicitur ipse ydea vel exemplar rerum » ; cf. c. 2, sol. (*éd. cit.*, t. 2/1, p. 16) : « Unde Filius Dei quodam modo est mundus architipus appropriate, quodam modo proprie, ut dictum est de exemplari. ... Filium ergo Dei esse mundum architipum nil aliud est quam ipsum esse ydeam vel ymaginem rerum, propter quod dicitur beatus Ioannes : 'Quod factum est in ipso vita erat' ; architipus enim dicitur ab archos, quod est princeps, et tipus, quod est figura, quasi principalis figura ».

2. Bonaventure, I *Sent.* d. 6, a. un., q. 3, ad 4 : « Et si tu obiicias, quod exemplar commune est toti Trinitati, respondet ad hoc Altissiodorensis in quaestione de mundo archetypo sive de ideis, quod idea sive mundus archetypus non tantum appropriatum est ipsi Filio, verum etiam proprium ».

3. Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, lib. II, tract. 1, c. 1, sed contra 2 (*éd. cit.*, t. 2/1, p. 13) : « Sicut enim Spiritus Sanctus est donum universale in quo dantur omnia dona, eadem ratione Filius est ymago in qua videntur omnia videnda ; ergo sicut donum proprie et non appropriate dicitur de Spiritu Sancto, ita ydea sive ymago de Filio ».

4. Bonaventure, I *Sent.* d. 6, a. un., q. 3, ad 4 : « Vel aliter potest dici, quod secundum quod exemplar dicit rationem cognoscendi, sic commune est toti Trinitati et appropriatur Filio, sicut sapientia. Secundum vero quod ultra hoc dicit rationem emanandi, sic est proprium Filii ; et sic importatur per hoc nomen Verbum, ut melius patebit infra [d. 27, p. 2] ».

Digitized by Google

lorsqu'il dit que le Fils *procède* comme *ratio exemplandi*. Il faudra ainsi reconnaître que la génération du Fils est d'une manière générale *la raison exemplaire de toute émanation* [1]. Notons déjà que ce principe guidera la réflexion théologique de Thomas, lorsqu'il ramènera la production des créatures à la procession du Fils, parfaite image qui contient en plénitude la perfection divine, principe, exemplaire et raison de la production des créatures selon l'imitation de nature [2].

On pourrait avancer beaucoup d'autres passages, tirés d'autres œuvres de Bonaventure, qui énoncent cette thèse et formulent un rapport de causalité entre la procession du Fils et la production des créatures, dans l'ordre de la production de nature et suivant la raison d'exemplarité [3]. On se limitera ici aux principaux éléments de l'enseignement sententiaire de Bonaventure concernant le nom de Verbe et les autres noms du Fils. Parmi ces noms, Bonaventure établit un ordre de raison, puisque, s'ils désignent bien la même personne, il ne sont pas synonymes. Le premier nom, pour nous en tenir ici aux principaux d'entre eux, est celui du *Fils*, qui signifie l'origine ou l'émanation par mode de nature. Vient ensuite *Image*, qui désigne le mode « expressif » (imitation) de cette émanation. Quant au nom de *Verbe*, il recouvre la signification des deux premiers ainsi que la raison de sagesse ou de connaissance, en ajoutant par ailleurs la raison de *manifestation* ou d'*expression* à l'égard des créatures [4]. Ces diverses raisons des noms du Fils sont étroitement liées. Le nom de Fils, qui désigne l'émanation de nature, y occupe une place privilégiée, conforme à l'accent que la théologie bonaventurienne place sur la procession de la deuxième personne par mode de nature : le Fils est l'Image par cela même qui fait de lui le Fils, et c'est par cela même encore qu'il est le Verbe [5]. La signification de ces noms diffère en fonction du rapport qu'ils désignent. *Fils* désigne seulement le rapport au Père ; *Image* désigne principalement le rapport au Père ; *Verbe* désigne principalement le rapport au Père, et ensuite le rapport à la créature [6]. Le nom de *Verbe*, on le voit, exprimera au mieux la place du Fils dans la création.

Bonaventure rattache la signification de *Verbe* à celle de *dire* ou *parler*. Or il y a en Dieu une double parole ou diction, selon que Dieu s'exprime en lui-même ou au-dehors de lui-même. Lorsqu'il se dit en lui-même, en concevant par

1. III *Sent.* d. 11, a. 1, q. 2, fund. 4 : « Christi generatio fuit ratio exemplaris omnis emanationis, quia 'in Verbo, quod Deus genuit, omnia disposuit' » ; cf. la *Glossa* de Pierre Lombard sur le *Ps* 61, 12 (*PL* 191, 568).

2. Thomas, I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1, sol.

3. Cf. A. Gerken, *La théologie du Verbe*. La relation entre l'incarnation et la création selon S. Bonaventure, « Bibliothèque bonaventurienne », Paris, 1970, p. 49-103 ; W. Schachten, « Die Trinitätslehre Bonaventuras als Explikation der Offenbarung vom personalen Gott », *Franziskanische Studien* 56 (1974) 191-214 ; pour le thème du Verbe créateur, voir aussi U.G. Leinsle, *Res et Signum*. Das Verständnis zeichenhafter Wirklicheit in der Theologie Bonaventuras, « Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, N.F. 26 », München, Paderborn, Wien, 1976, p. 43-55.

4. Bonaventure, I *Sent.* d. 18, a. un., q. 5, ad 4 : « Quia enim a vi naturae, filius ; quia per modum expressum, imago ; quia aliis expressivum, ideo verbum » ; cf. d. 27, p. 2, a. un., q. 2, concl. ; d. 27, p. 2, dubium 2.

5. I *Sent.* d. 31, p. 2, a. 1, q. 2, concl. : « Concedendum igitur, quod solus Filius, loquendo proprie, est imago, et eo quo filius, eo est imago, et eo ipso verbum ».

6. *Ibid.*

Digitized by Google

la connaissance (*intelligendo concipere*), Dieu engendre le Verbe éternel. Lorsqu'il s'exprime au-dehors de lui-même, Dieu se « déclare » par la créature, et le verbe correspondant à ce « dire » est un verbe créé, c'est-à-dire la créature. De cette manière, il y a en Dieu un double « dire », auquel correspond le Verbe éternel dans le premier cas, et dans le second cas un verbe temporel et créé, qui est un effet du Verbe éternel [1]. En associant fermement la raison de *manifestation* à celle de *conception*, Bonaventure ne retient qu'un sens personnel de *Verbe éternel* ; la signification essentielle du « dire » divin n'intervient que dans le cas du rapport à la créature [2]. Quant au thème de la créature comme verbe créé, parole que Dieu prononce hors de lui-même, il s'inscrit au cœur de la doctrine symboliste et exemplariste développée par Bonaventure : la créature est un signe du Verbe incréé, elle représente son créateur qui s'exprime lui-même dans son œuvre, offrant de la sorte un vestige qui permet de déceler dans la créature celui qui en est la source et l'exemplaire [3].

Ces éléments étant mis en place, il reste à préciser le rapport du Verbe éternel à la créature. La réponse à ce problème se fonde sur la simplicité et la perfection de la connaissance divine : en se connaissant lui-même, le Père connaît aussi toutes choses, se connaissant lui-même comme principe de toutes choses. Dès lors, la « similitude » que conçoit le Père par la génération est à la fois la similitude qui imite le Père (*similitudo Patris imitativa*) et la similitude des créatures. Comme Albert, Bonaventure développe le rapport à la créature dans deux lignes connexes : le Verbe éternel est la similitude exemplaire des créatures (*similitudo rerum exemplativa*) et la similitude « opérative » (*similitudo operativa*). *Verbe* désigne ainsi un rapport à la créature par mode d'exemplarité dispositive aussi bien que par mode de puissance opérative [4]. C'est de cette manière également que le Fils recevra le nom de *principe* (ou *creator*) par appropriation, non pas selon la raison même de ce nom (appropriée au Père), mais « par addition », c'est-à-dire lorsque le nom de *principe* est précisé par l'acte du Verbe comme tel [5]. Cette dernière appropriation sera examinée

1. I *Sent.* d. 27, p. 2, a. un., q. 1, concl. ; Bonaventure s'appuie ici sur l'analyse du « dire » humain, auquel correspond un double verbe : le verbe conçu (*verbum conceptum*) et le verbe proféré (*verbum prolatum*) ; cf. II *Sent.* d. 10, a. 3, q. 2, ad 2.

2. I *Sent.* d. 27, p. 2, a. un., q. 1, ad 1-5. Au premier regard, cet enseignement semble s'opposer à celui d'Albert, qui reconnaissait un sens essentiel à *dire* et *Verbe* pour tout *dicens* (Albert, I *Sent.* d. 27, a. 6 ; voir ci-dessus, ch. II,3,B). La différence est cependant moins importante si l'on tient compte des divers aspects de la raison de *Verbe* : le Verbe essentiel dont parle Albert se prend de la seule raison de manifestation, tandis que le Verbe personnel ajoute à cet aspect celui de la procession et de la distinction (Albert, *ibid.*).

3. O. Todisco, « *Verbum divinum omnis creatura*. La filosofia del linguaggio di S. Bonaventura », *Miscellanea Francescana* 93 (1993) 149-198, cf. 178-194 ; l'auteur trouve dans ce thème « la voie de la resacralisation du monde que Bonaventure oppose à la désacralisation aristotélicienne » (p. 178-179). On notera surtout qu'en trouvant dans la créature une parole de Dieu, Bonaventure apporte un fondement de grande valeur pour notre connaissance de la Trinité, de manière comparable au thème du « Livre de la créature » associé au « Livre de l'Ecriture » et au « Livre de vie », cf. *Quaest. disp. de Myst. Trin.*, q. 1, a. 2. Le thème sera repris par Thomas, qui précisera cependant : « creatura non potest dici proprie verbum, sed magis vox verbi » (I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 2, ad 3).

4. Bonaventure, I *Sent.* d. 27, p. 2, a. un., q. 2, concl.

5. I *Sent.* d. 29, dubium 5.

Digitized by Google

avec davantage de détails dans l'exégèse du premier verset de la *Genèse* (*In principio*), dans le traité de la création au deuxième Livre [1].

Le double aspect de la similitude exemplaire et opérative suffit à préciser la « médiation » du Fils dans la création : il est *quasi medium* dans l'ordre de l'exemplarité et dans celui de l'opération [2]. C'est précisément pour cette raison que l'Écriture dit du Verbe qu'il est la *sagesse* et la *puissance* (*virtus*) de Dieu (I *Co* 1, 24) [3]. Ces mêmes éléments, pour l'essentiel, se retrouvent dans l'étude du nom du sagesse qui, désignant en premier lieu l'essence divine, est approprié au Fils. Le nom même de *Verbe*, en effet, inclut d'une certaine manière la raison de sagesse : la puissance opérative convient au Verbe en tant que cette puissance est disposée par la sagesse [4]. Le Père connaît toutes choses dans la sagesse qui est son Fils, en tant que le Fils est *ratio*, *exemplar* et *causa exemplandi* des créatures [5]. Il revient ainsi à la sagesse increée d'être l'exemplaire qui représente toutes choses (*exemplar expressivum sive repraesentativum*) et les dispose (*exemplar factivum et dispositivum* [6]). De manière comparable, le nom d'*art* est approprié au Fils. Ce nom d'*art*, comme celui de Verbe (avec cette différence que *Verbe* est un nom propre au Fils), inclut la raison de sagesse et celle de puissance (*virtus*). Non pas que le Fils soit l'art par lequel le Père est sage, mais bien l'art par lequel le Père, qui est sage, produit toutes choses [7].

Lorsque Bonaventure parle du Verbe comme *medium* ou *quasi medium* dans l'œuvre de création, il n'entend pas faire de lui une réalité essentiellement intermédiaire entre Dieu et le monde créé. Dans l'ordre essentiel, le Fils ou Verbe n'est pas *medium*, mais bien *extremum*, puisqu'il fait toutes choses : il est l'auteur de la création, essentiellement distinct de la créature qu'il produit. Mais, dans l'ordre de la connaissance, nous formulons son œuvre comme celle d'un *medium* [8]. C'est la raison pour laquelle, précise Bonaventure, nous désignons le Fils et le Saint-Esprit par des noms qui impliquent un rapport à la créature (Verbe, Don). Suivant la *ratio intelligendi* et par appropriation, ils sont *quasi*

1. Voir ci-dessous, ch. VIII,2.

2. I *Sent.* d. 27, p. 2, a. un., q. 2, concl.

3. *Ibid.*

4. I *Sent.* d. 27, p. 2, a. un., q. 3, ad 2 ; cf. sol. ; la raison de sagesse, de ce fait, précède celle de Verbe dans l'ordre de nos concepts. Pour son appropriation au Fils, voir I *Sent.* d. 34, a. un., q. 3. Pour l'appropriation de la *virtus*, dans l'ordre de la puissance opérative, voir I *Sent.* d. 32, a. 2, q. 2, ad 4-5 ; d. 34, dubium 7.

5. I *Sent.* d. 32, a. 2, q. 1, ad 4 ; on doit donc accepter, dans ce sens, la formule *Pater novit in Filio* ; mais il faut refuser les formules « le Père connaît par le Fils » (*Pater novit Filio*) ou « le Père est sage par la sagesse engendrée » (*Pater est sapiens sapientia genita*), puisque l'ablatif, dans ces expressions, fait du Fils une forme ou un principe de connaissance à l'égard du Père ; mais il reste vrai que le Père dit toutes choses par son Verbe (*dicit omnia Verbo*), puisque *dire* (*dire le Verbe*) désigne un rapport d'origine (*ibid.*, ad 5).

6. *Quaest. disp. de scientia Christi*, q. 7, concl.

7. I *Sent.* d. 31, p. 2, dubium 2 ; pour le nom d'art, voir aussi d. 27, p. 2, a. un., q. 4, concl.

8. I *Sent.* d. 27, p. 2, a. un., q. 1, ad 6 : « Duplex est medium, scilicet essentiae et intelligentiae ; et Verbum non est medium in essendo – sed extremum, quoniam ipsum Verbum omnia fecit – sed solum in intelligendo, quia Pater per Verbum omnia fecit ». Bonaventure définit le *medium* comme « ce qui communique avec les extrêmes » ; le terme ne s'identifie pas exactement à celui de « médiateur » (*mediator*), qui désigne plus proprement l'œuvre de réconciliation ; cf. III *Sent.* d. 19, a. 2, q. 2, concl.

Digitized by Google

medium entre nous et Dieu, non seulement dans la création mais aussi dans le retour au Père [1]. Alexandre de Halès apportait déjà cette précision : le Verbe ne tient pas une place de *medium* entre l'incréé et le créé, entre le créateur et la créature, mais bien entre le Père et la créature, entre le créateur inengendré et la créature [2].

En franchissant un pas supplémentaire, Bonaventure reconnaît au Fils une place de *medium* à un titre particulier, en tenant compte de l'ordre dans la Trinité. Le Fils, de ce point du vue, est la personne « médiane » (*persona media*). C'est la raison pour laquelle on lui approprie le deuxième membre de l'expression de *Rm* 11, 36 : *per ipsum*, puisque la formule désigne la raison de *medium*, distincte de la raison de « premier » (*ratio primi*) et de la raison de « terme ultime » (*ratio ultimi*) qui reviennent respectivement au Père (première personne) et au Saint-Esprit (troisième personne) [3]. La théologie de Bonaventure révèle ici un climat de pensée fortement imprégné d'une vision hiérarchique et ordonnée de l'univers, étendant son influence jusqu'au cœur de la théologie trinitaire [4]. Cette médiation ou quasi-médiation de la « personne médiane » dans l'œuvre *ad extra* se trouve adéquatement exprimée dans la formule : « le Père fait (opère) toutes choses par le Fils (par le Verbe) », expliquée par Bonaventure dans le sens de la causalité exemplaire et opérative du Verbe [5]. La médiation du Verbe correspond ici à la « principauté » (*principalitas*) du Père, qui n'implique aucune supériorité du Père, mais son *auctoritas* [6]. La médiation dans la création convient si étroitement au Verbe que Bonaventure en tire argument pour établir sa médiation dans la recréation, par l'incarnation. Le Père est l'auteur de la recréation de la même manière qu'il est l'auteur de la création, c'est-à-dire par le Verbe : de même qu'il a tout fait par le Verbe, il a tout refait par le Verbe [7].

En conclusion de ce bref aperçu de l'enseignement sententiaire de Bonaventure au sujet du Fils créateur, on retiendra la place centrale de la raison

1. Cf. notamment I *Sent.* d. 27, p. 2, a. un., q. 2, ad 5 ; voir ci-dessous, ch. VII.

2. Alexandre, *Quaest. disp. antequam esset frater*, q. 9, disp. 2, m. 2, sol. (éd. Quaracchi, « BFSMAe 19-21 », t. 1, p. 97, n° 53) : « Verbum tenet quasi rationem medii inter Patrem et creaturam, non inter facientem et factum, neque inter Creatorem et creaturas, quia 'faciens' et 'creator' commune est Patri, Verbo et Spiritui Sancto. ... Verbum ergo non cadit inter facientem et factum, sed inter facientem non ab alio et factum ». Alexandre y explique précisément le sens de *Jn* 1, 3, en rappelant l'appropriation aux personnes des trois sortes de causalité (efficiente, formelle, finale). Voir E. Wéber, « L'herméneutique christologique d'Exode 3,14 chez quelques maîtres parisiens du XIII^e siècle », dans *Celui qui est.* Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3,14, éd. A. de Libera et E. Zum Brunn, « Centre d'études des Religions du Livre », « Patrimoines », Paris, 1986, p. 47-101, cf. p. 71-86 (Alexandre de Halès et Bonaventure).

3. Bonaventure, I *Sent.* d. 36, dubium 4.

4. Pour le thème du Fils comme « persona media » et « medium », voir J.A.W. Hellmann, *Ordo*, p. 71-86.

5. I *Sent.* d. 27, p. 2, a. un., q. 2, concl. ; d. 32, a. 2, q. 2. Corrélativement, on dira que le Fils agit bien *per se*, mais non pas *a se* (d. 32, dubium 6).

6. I *Sent.* d. 11, a. un., q. 2, ad 1 ; la formule « per Filium » implique également une certaine *subauctoritas* dans la personne qui procède, cf. d. 12, dubium 4.

7. III *Sent.* d. 1, a. 2, q. 3, ad 1 ; pour ce thème du Verbe créateur dans la question de la convenance de l'incarnation du Fils, voir A. Gerken, *La théologie du Verbe*, p. 19-45 ; l'auteur fait valoir en particulier la doctrine exemplariste de Bonaventure.

Digitized by Google

d'exemplarité qui revient au Fils du fait de sa procession par mode de nature. Bonaventure, dépassant le plan de l'appropriation, attribue proprement l'exemplarité créatrice au Fils, en tant que cette raison d'*exemplaire* associe étroitement la causalité exemplaire de toute la Trinité et la raison même d'émanation : le Fils procède comme *ratio exemplandi*. La production de la créature, dans cette perspective, présuppose la génération du Fils à laquelle elle doit être ramenée comme à sa raison exemplaire. Sur le plan des sources, on a remarqué l'influence de Guillaume d'Auxerre, de qui Bonaventure reprend l'idée d'une exemplarité propre au Fils, en l'inscrivant dans sa propre doctrine des processions. A. Gerken a souligné également l'influence des Pères grecs, celle de Denys notamment (idée de « médiation », « hiérarchie »), mais plus profondément la place de l'Écriture qui désigne le Fils comme le Verbe par lequel se réalise l'action de Dieu dans le monde [1]. C'est ainsi que l'étude des noms du Fils enseignés par l'Écriture, celui de Verbe en particulier, rassemble les principaux éléments de cette doctrine, en désignant le Verbe comme l'exemplaire et le *medium* dans l'œuvre créatrice de la Trinité : le Père accomplit toutes choses par son Verbe.

4. LE SAINT-ESPRIT CRÉATEUR

Le Saint-Esprit procède par mode de volonté ou de libéralité. C'est sur la base de ce mode propre de la procession de la troisième personne que Bonaventure développe sa compréhension théologique de la place du Saint-Esprit dans l'œuvre divine *ad extra*. L'étude de la volonté dans les processions divines, ainsi qu'on vient de le voir à propos du Fils, a permis de situer la procession du Saint-Esprit tant par rapport à celle du Fils que par rapport à la production des créatures [2]. Reprenant ces éléments, Bonaventure en fait le point central de la première question du traité consacré à la procession du Saint-Esprit. Guidant toute la suite de son exposé, cette question offre également une remarquable synthèse de son enseignement concernant la Trinité créatrice. L'étude des noms qui reviennent en propre au Saint-Esprit (celui de *Don* en particulier), ainsi que les principales appropriations au Saint-Esprit, permettront de préciser les traits principaux de cette doctrine.

Bonaventure établit le mode de procession du Saint-Esprit en trois questions successives, étroitement connexes : le Saint-Esprit procède par mode de libéralité, par mode d'amour ou de charité, et par mode de charité mutuelle [3]. La procession par mode de libéralité se trouve immédiatement rattachée au nom de

1. A. Gerken, *La théologie du Verbe*, p. 86-90 ; 102-103. Les implications spirituelles de cette doctrine hiérarchique et exemplaire, en référence à la personne du Verbe, ont été mises en valeur avec beaucoup de profondeur par C.B. Del Zotto, *La teologia dell'immagine in San Bonaventura*, Vicenza, 1977 ; cf. aussi R. Javelet, « Réflexions sur l'exemplarisme bonaventurien », dans *S. Bonaventura 1274-1974*, t. 4, p. 349-370.

2. 1 *Sent.* d. 6, a. un., q. 2 et 3.

3. 1 *Sent.* d. 10, a. 1, q. 1-3 ; le second article de cette distinction établit les propriétés du Saint-Esprit sur la base de son mode de procession : il est l'*Amour*, le *Lien* (*nexus*) du Père et du Fils, l'*Esprit-Saint*.

Digitized by Google

Don : « Il faut poser en Dieu une troisième personne qui procède par mode de libéralité, et qu'on appelle Don. Et la raison en est la perfection de la dilection, la perfection de l'émanation et la perfection de la volonté, qui, étant souverainement libérale, ne peut pas ne pas produire une personne ; de même que la nature, étant souverainement féconde, ne peut pas ne pas produire une personne. Et c'est là la raison propre de cette émanation [1] ». La *libéralité* apparaît comme la caractéristique profonde de la volonté dans la procession de la troisième personne. Si Bonaventure emploie fréquemment l'expression *per modum voluntatis*, il lui préfère la formule *per modum liberalitatis*, qui désigne la fécondité généreuse de la volonté divine, « la volonté considérée comme libre et portée à se répandre, à s'épancher [2] ». Tandis que la nature constitue le principe de la génération, elle n'intervient dans la procession du Saint-Esprit que de manière concomitante. Le Saint-Esprit ne tient pas sa consubstantialité avec le Père et le Fils du mode même de sa procession, mais de la nature qui joue ici un rôle concomitant, assurant l'identité essentielle de la troisième personne avec les deux autres [3].

La formulation théologique de la place du Saint-Esprit dans l'œuvre de la Trinité *ad extra* découle directement de ce qui vient d'être dit, sur la base de la distinction déjà mise en œuvre plus haut [4] :

> « Il y a deux manières d'émaner par mode de libéralité ; soit comme ce qui est voulu, soit comme la raison de vouloir ; ou bien : soit comme ce qui est donné, soit comme la raison de donner. Les créatures, qui sont au-dehors, émanent de la première manière ; la seconde manière est celle par laquelle émane la troisième personne dans la Trinité, parce que la raison de vouloir et de donner est intrinsèque à la volonté souverainement parfaite [5] ».

1. I *Sent.* d. 10, a. 1, q. 1, concl. : « Sicut probatum est, in divinis est ponere tertiam personam procedentem per modum liberalitatis, quae dicitur Donum. Et ratio huius est perfectio dilectionis, perfectio emanationis et perfectio voluntatis, qua existente liberalissima, non potest non producere personam ; sicut natura, existente fecundissima, non potest non producere personam ; et haec est ratio propria huius emanationis » ; cf. fund. 1, 2 et 3 ; d. 2, a. un., q. 4 ; d. 6, a. un., q. 2-3.

2. J.G. Bougerol, art. « Liberalitas », dans *Lexique Saint Bonaventure*, p. 92-93, ici p. 92 ; cf. A. Stohr, *Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura*, p. 53-56 ; L. Mathieu, *La Trinité créatrice*, p. 169-172. En opposant le couple de nature-volonté à celui d'intelligence-volonté, L. Mathieu affirme que « la procession *per liberalitatem* ou *per amorem* du docteur franciscain ne coïncide que verbalement avec la procession *per voluntatem* ou *processio amoris* de saint Thomas » (*op. cit.*, p. 171). Ce jugement, qui vaut sans doute pour les œuvres de maturité du dominicain, ne tient pas suffisamment compte de son commentaire sur les *Sentences*, cf. ci-dessous, ch. XIII,3. Pour les diverses acceptions du mot *liberalitas* (libéralité et liberté), voir également J.-F. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure*, p. 26-28 ; l'A. note dans ce contexte les diverses expressions désignant le mode de procession du Saint-Esprit : *per modum liberalitatis* est la plus employée, mais on trouve également *per modum amoris*, *per modum liberalis voluntatis*, *per modum liberalitatis et amoris*, *per modum voluntatis*, *per liberalitatem* (p. 28, note 2).

3. I *Sent.* d. 10, a. 1, q. 1, ad 2.

4. I *Sent.* d. 6, a. un., q. 2 et 3.

5. I *Sent.* d. 10, a. 1, q. 1, ad 1 : « Per modum liberalitatis emanare est dupliciter : aut sicut volitum, aut sicut ratio volendi, sive aut sicut donatum, aut sicut ratio donandi. Primo modo emanant creaturae, quae sunt extra ; secundo modo emanat tertia in Trinitate persona, quia ratio volendi et donandi est intrinseca perfectissimae voluntati ».

Digitized by Google

L'argument, quant au fond, n'est pas nouveau. La procession des créatures, produites par la volonté divine, se rattache à celle du Saint-Esprit comme à sa raison profonde, puisque le Saint-Esprit procède comme *ratio volendi* ou *ratio donandi*. Cette explication théologique, d'une part, permet de sauvegarder la radicale différence qui sépare l'*exitus* des créatures de l'*exitus* du Saint-Esprit : les créatures sont issues de Dieu comme « extérieures » à lui, tandis que le Saint-Esprit procède au sein de la divinité. Cela permet d'autre part de marquer la relation de dépendance qui relie la production des créatures à celle du Saint-Esprit. Dans les deux cas, Bonaventure joint au vocabulaire de l'émanation (*emanatio*) celui de la « sortie » (*exitus*, *egressus* [1]). Si l'on associe la génération du Verbe à la considération de la procession du Saint-Esprit, il apparaît alors que l'émanation des personnes divines précède la production des créatures comme sa cause et sa raison ultime.

> « Toutes les créatures procèdent de Dieu par la connaissance et la volonté ; mais, avant la production des créatures, il a fallu poser en Dieu l'émanation éternelle du Verbe, en qui le Père a disposé toutes choses ; donc, pour la même raison, il fut nécessaire qu'émanât un personne en laquelle il voulût et donnât toutes choses. Or une telle [personne] émane par mode de libéralité, donc etc. [2] ».

Remarquons bien le procédé de Bonaventure dans ce dernier texte. Il met en avant la causalité des processions divines à l'égard de la production des créatures, non pas pour apporter certaines précisions relatives à la distinction des deux processions, mais bien pour établir que le Saint-Esprit procède par mode de libéralité. De même que la procession des créatures postule la génération du Fils, elle postule la procession du Saint-Esprit. Partant des conditions de l'agent volontaire qu'est Dieu, Bonaventure ramène la création aux attributs de *connaissance* et de *volonté*. Or ces deux attributs, en Dieu, rendent compte de la procession du Verbe et du Don. On ramènera donc l'émanation des créatures aux processions des personnes divines qui en fournissent la raison ultime. Il n'est pas sans intérêt de noter par ailleurs que Bonaventure se sert ici du couple connaissance-volonté, tandis que le corps de l'article s'appuie sur le couple nature-volonté. Cette observation manifeste bien le lien intrinsèque qui rattache le nom de Verbe à la procession par mode de nature, ainsi qu'on l'a déjà noté [3].

Bonaventure y revient dans cette même question, pour résoudre un problème aux apparences bien subtiles, mais qui engage la validité de son argumentation : outre la nature et la volonté, il faut compter parmi les principes

1. *Ibid.*, contra 1 : « modus procedendi sive exeundi » ; « exitus creaturarum » ; ad 3 : « egressus per modum liberalitatis » ; « egressus per modum artis ». Pour plus de détails, voir les occurences relevées par J.G. Bougerol, art. « Egressus », dans *Lexique Saint Bonaventure*, p. 58 (*exitus* y est donné comme synonyme d'*egressus*).

2. *Ibid.*, fund. 4 : « Omnes creaturae a Deo procedunt per cognitionem, et voluntatem ; sed ante creaturarum productionem ponere fuit in divinis emanationem Verbi ab aeterno, in quo Pater omnia fienda disposuit : ergo pari ratione necesse fuit emanare personam, in qua omnia vellet et donaret ; sed talis procedit per modum liberalitatis : ergo etc. » ; il s'agit ici du dernier argument en faveur de la thèse soutenue dans le corps de l'article.

3. Cela suggère également la profonde affinité du ternaire puissance-science-volonté (attributs qui constituent la *ratio causalitatis* en Dieu, cf. I *Sent.* d. 35, *div. text.*) avec les notes propres des trois personnes divines.

Digitized by Google

« nobles » la raison ou l'art par lequel opère l'agent ; si donc il y a deux personnes procédant respectivement par mode de nature et de volonté, il faudrait en poser une troisième qui procède suivant ce troisième mode [1]. L'argument, pour le fond, relève de la doctrine générale des noms divins : il faut attribuer à Dieu ce qu'il y a de plus noble dans la créature ; mais quelles sont les facultés ou puissances qui, attribuées à Dieu, permettent de distinguer en lui les processions ? La réponse à cette question met précisément en jeu la causalité des processions des personnes divines à l'égard de la procession des créatures, puisque les attributs par lesquels Dieu crée se trouvent associés aux modes de procession des personnes divines. Bonaventure rappelle les distinctions déjà établies : le Saint-Esprit procède non pas comme ce qui est effectué par libéralité (*liberaliter factum*), mais comme la libéralité elle-même ou la raison de la libéralité (*ratio liberalitatis*) ; de la même manière, le Fils procède non pas comme une œuvre d'art (*artificiatum*), mais comme l'art lui-même ou comme la raison de ce qui est accompli par l'art (*ratio artificiandi*) : le Verbe est « l'art rempli des raisons de tous les vivants [2] ». Or ce mode de procession comme Verbe ou raison de ce qui est accompli par l'art ne se distingue pas réellement du mode d'émanation par nature : il s'agit, dans les deux cas [3], d'une même émanation par mode de similitude parfaite (*per modum similitudinis perfectae*). Il ne reste donc que deux modes de procession dans la Trinité consubstantielle : la nature (avec la volonté concomitante) et la volonté (avec la concomitance de la nature). Bonaventure peut ainsi conclure que le Saint-Esprit procède par mode de volonté ou de libéralité, comme l'amour procède de celui qui aime.

Thomas, dès le premier article du traité consacré à la procession du Saint-Esprit, reprendra de fort près la thèse bonaventurienne qui voit dans la procession des personnes la raison de la procession des créatures. Développant l'argument de Bonaventure qui postule la procession des personnes divines en partant de celle des créatures, il en fera le cœur de l'argumentation théologique qui permet d'établir la procession du Saint-Esprit comme Amour [4]. Il convient cependant d'observer les étapes de la réflexion de Bonaventure. Ayant montré que le Saint-Esprit procède par mode de libéralité, ce n'est que dans un deuxième temps qu'il s'applique à préciser de quelle manière la procession d'une personne par mode de volonté ne peut avoir lieu que par mode d'amour. La raison en est tirée des propriétés de l'amour. L'« affection d'amour » (*affectio amoris*), en effet, est la *première* et la *plus noble* de toutes les affections : en elle réside la racine de toutes les affections, de telle sorte que la raison de libéralité s'y trouve de la manière la plus éminente : « Et cela, c'est le Don en qui sont donnés tous les autres dons, et en lequel consistent toutes les délices de la

1. I *Sent.* d. 10, a. 1, q. 1, contra 3.

2. *Ibid.*, ad 3, qui rappèle une fois encore l'expression d'Augustin, *De Trinitate* VI, X, 11 (*CCSL* 50, 241 ; cf. *PL* 42, 931 ; *BA* 15, 496-499). Notons déjà que Thomas reprendra cette explication en des termes très voisins (I *Sent.* d. 32, q. 1, a. 3, ad 2).

3. On ne dira cependant pas du Fils qu'il procède proprement « par mode d'art » : « Per modum vero artis [processus] semper est extrinsecus, inquantum huiusmodi : ideo impossibile est, quod cadat in Deo respectu personae, sed cadit solum respectu creaturae » ; la procession des personnes divines par mode de nature et de volonté est un « processus intrinsecus » (Bonaventure, *ibid.*).

4. Thomas, I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1 ; voir ci-dessous, ch. XIII,3.

Digitized by Google

substance intellectuelle [1] ». La procession divine par mode de volonté ou de libéralité s'identifie donc rigoureusement à la procession par mode d'amour, la première et la plus noble des émanations dans cet ordre. Il s'agit ici de l'amour qui tend vers l'autre comme vers son « objet » [2], et plus précisément encore de l'*amour mutuel* que requiert la perfection divine [3]. Sans prendre encore en compte la relation à la créature, il faut donc distinguer en Dieu trois acceptions du nom « amour » (*amor, dilectio*) : le terme peut être pris soit essentiellement (amour de soi, complaisance), soit notionnellement (notion du Père et du Fils qui spirent le Saint-Esprit), soit personnellement (le Saint-Esprit produit par mode de parfaite libéralité) [4].

Le rapport aux créatures qui peut être connoté dans l'*Amour* intervient en particulier dans deux questions. La première est celle de la charité comme habitus créé, dans le contexte de la procession temporelle du Saint-Esprit ; la seconde concerne la signification de la formule : « le Père et le Fils nous aiment par le Saint-Esprit ». Contrairement à Pierre Lombard, qui identifiait le Saint-Esprit à la charité par laquelle s'aiment le Père et le Fils et par laquelle nous aimons Dieu, Bonaventure établit la nécessité d'un habitus créé, distinct de la charité incréée [5]. Il faut donc distinguer, lorsqu'on parle de la charité par laquelle nous aimons Dieu, les trois aspects suivants : l'*efficience* qui revient à toute la Trinité, et que l'on approprie au Saint-Esprit ; l'*exemplarité*, et il s'agit alors du Saint-Esprit lui-même ; et enfin ce par quoi nous aimons formellement Dieu, c'est-à-dire la charité créée. Le second aspect, qui voit dans le Saint-Esprit l'exemplaire de la charité créée, mérite d'être relevé : Bonaventure n'y fait pas jouer la méthode d'appropriation, mais il désigne le Saint-Esprit comme le lien et l'unité du Père et du Fils ; c'est à son imitation que la charité créée opère l'union [6].

1. Bonaventure, I *Sent.* d. 10, a. 1, q. 2, concl. : « Unde hoc est donum, in quo omnia alia dona donantur, et in quo consistunt omnes deliciae substantiae intellectualis » ; cf. ad 5 et 6 ; a. 2, q. 1, concl. Rattaché au thème de la béatitude et de la communication du bien, l'amour constitue l'une des « raisons » fondamentales de la pluralité des personnes en Dieu, dans la perspective de Richard de Saint-Victor que suit Bonaventure, cf. d. 2, a. un., q. 2 ; L. Iammarrone, « La struttura della vita trinitaria come amore in S. Bonaventura », *Miscellanea Francescana* 89 (1989) 315-334.

2. I *Sent.* d. 10, a. 1, q. 2, ad 2.

3. *Ibid.*, q. 3, concl. ; c'est la raison pour laquelle le Saint-Esprit est nommé « lien » (*nexus*) ou « unité du Père et du Fils » (*ibid.*, a. 2, q. 2). Le thème de la libéralité marque également de son empreinte la doctrine bonaventurienne de la charité créée, cf. A. Stévaux, « La doctrine de la charité dans les commentaires des Sentences de saint Albert, de saint Bonaventure et de saint Thomas », *ETL* 24 (1948) 59-97, cf. 74-76 ; 83-85 ; 90-92.

4. I *Sent.* d. 10, a. 2, q. 1, concl. ; au sens personnel, le nom *Amour* est propre au Saint-Esprit, tout comme le nom *Verbe* est propre au Fils (*ibid.*, ad 3).

5. I *Sent.* d. 17, p. 1, a. un., q. 1, concl. ; Bonaventure s'applique, davantage qu'Albert, à expliquer révérencieusement la position du Maître des *Sentences*, et conclut : « Et in his omnibus verum dixit nec erravit, sed defecit » ; cf. II *Sent.*, *Praelocutio* ; Pierre Lombard, *Sententiae*, lib. I, dist. 17 (t. 1/2, p. 141-152).

6. I *Sent.* d. 17, p. 1, a. un., q. 1, concl. : « Illud : quo diligimus Deum, tripliciter est accipere : aut quo diligimus effective, et sic caritas sive amor est totius Trinitatis et Spiritus sancti appropriate ; aut quo diligimus exemplariter, et sic Spiritus sanctus, qui est unio Patris et Filii et nexus amborum, est unitas, ad cuius imitationem caritas nos nectit, secundum quod dicit Dominus, Ioannis decimo septimo [v. 21] : *Ut sint unum, sicut et nos unum sumus* ; aut quo diligimus formaliter, et sic secundum opinionem Magistri est animi affectio ».

Digitized by Google

La place du Saint-Esprit comme Amour dans l'œuvre de la Trinité reçoit d'importantes précisions dans l'examen de l'expression : *Pater et Filius diligunt nos Spiritu Sancto.* Le problème apparaît une première fois à la dist. 10. Bonaventure y refuse d'abord l'interprétation qui expose l'ablatif de cette formule (*Spiritu Sancto*) par la préposition « per » (*per Spiritum Sanctum*) et la *subauctoritas* [1] qu'elle signifie, à la manière de l'opération du Père *per Filium* [2]. Cette interprétation ne met pas suffisamment en valeur la dilection ou l'amour qui caractérise le Saint-Esprit. On retiendra donc, dans cette formule, un sens « en partie essentiel et en partie notionnel », de la même manière que dans l'expression : « le Père dit les créatures par le Verbe (*Verbo*) ». Dans le cas du Saint-Esprit, toutefois, l'œuvre de l'amour se trouve référée de manière privilégiée aux effets créés dans l'ordre de la grâce : la mission divine, l'inspiration, le don de la grâce [3].

Le commentaire de la dist. 32, consacré plus spécialement à ce genre de formules, apporte davantage de détails. Bonaventure s'attache d'abord à expliquer la formule « le Père et le Fils s'aiment par le Saint-Esprit ». Le verbe « aimer », dans cette expression, ne peut recevoir qu'un sens notionnel : il désigne la « fécondité de la volonté » dans le Père et le Fils qui produisent le Saint-Esprit [4]. La recherche de la signification de l'ablatif (*Spiritu Sancto*) donne lieu à un rappel de diverses opinions. Le dossier de Bonaventure présente des sources comparables à celles que réunissait déjà Albert, ainsi qu'une réponse comparable, à la manière d'une voie médiane entre deux thèses en particulier : celle de Simon de Tournai (ablatif *in ratione signi*) et celle de Guillaume d'Auxerre (*in ratione formae* [5]). Sa réponse, comme celle d'Albert, s'inscrit dans le prolongement de l'opinion attribuée à Hugues de Saint-Victor (en réalité Richard de Saint-Victor dans son opuscule *Quomodo Spiritus sanctus est amor Patris et Filii* [6]) : l'ablatif *Spiritu Sancto* désigne un « effet formel » (*in ratione*

1. La *subauctoritas* est attribuée à la personne divine qui tient de son *auctor* d'être à l'origine d'une autre personne (Fils) ou des créatures (Fils et Saint-Esprit) ; son usage souligne, de ce fait, la plénitude fontale du Père, cf. L. Mathieu, art. « Auctoritas – subauctoritas », dans *Lexique Saint Bonaventure*, p. 23-24. Bonaventure fait lui-même remarquer que ce terme, qu'il utilise communément, a été introduit en théologie par les maîtres (I *Sent.* d. 16, dubium 5) ; Thomas se montrera moins favorable à l'usage de ce terme, qu'il juge abusif (I *Sent.* d. 16, *exp. text.*).

2. C'était là l'opinion de Prévostin de Crémone, *Sum. theol.*, lib. I, 15, 9-10 ; cf. 13, 2 (éd. G. Angelini, p. 292-294 ; cf. p. 281-282) ; cf. Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, lib. I, tract. 8, c. 7 (éd. J. Ribaillier, t. 1, p. 147-148). Thomas la rappellera également dans ce même contexte (Thomas, I *Sent.* d. 32, q. 1, a. 1, arg. 2. et sol. ; a. 3, ad 1).

3. Bonaventure, I *Sent.* d. 10, dubium 3.

4. I *Sent.* d. 32, a. 1, q. 1, concl.

5. Cf. *Albert*, I *Sent.* d. 32, a. 1 ; Simon de Tournai, *Disputationes*, disp. 65 (éd. J. Warichez, p. 180-182) ; Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, lib. I, tract. 8, c. 7 (éd. J. Ribaillier, p. 146-152). On verra les principaux textes de ce dossier scolastique chez W.H. Principe, « St. Bonaventure's Theology of the Holy Spirit with Reference to the Expression 'Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto' », dans *S. Bonaventura 1274-1974*, t. 4, p. 243-269.

6. Richard de Saint-Victor, *Opuscules théologiques*. Texte critique avec introduction, notes et tables, éd. J. Ribaillier, « Textes philosophiques du moyen âge, 15 », Paris, 1967, p. 155-166. La solution de Bonaventure s'inscrit également dans le sillage d'Eudes Rigaud, cf. W.H. Principe, « Odo Rigaldus, A Precursor of St. Bonaventure on the Holy Spirit as

Digitized by Google

effectus formalis [1]). Si l'on peut parler de forme, ce n'est toutefois pas dans le sens de l'inhérence, mais bien dans celui de l'*union* qui revient au Saint-Esprit : le Saint-Esprit est produit à la manière d'un effet (il faut bien sûr exclure toute causalité proprement dite), jouant un rôle comparable à celui d'une forme qui unit le Père et le Fils. La solution de Bonaventure, pour le fond, ne diffère guère de celle d'Albert qui parlait d'un « effet ayant l'acte d'une quasi-forme [2] ». Elle se caractérise cependant par sa sobriété ainsi que par la clarté de l'exposé qui évite les répétitions des opinions complexes des auteurs antérieurs [3].

Si l'on considère maintenant la formule dans sa variante *diligunt nos Spiritu Sancto*, le sens de l'expression apparaît sans difficulté : la dilection ou l'amour garde son sens notionnel premier, tel que Bonaventure l'a expliqué, du fait du rapport personnel qui est signifié ; l'aspect essentiel est connoté, en raison du rapport à la créature [4]. Remarquons enfin que Bonaventure, dans ce contexte, n'accorde guère de relief à la formule « le Père et le Fils opèrent par le Saint-Esprit », tandis qu'il prête une grande attention à la formule « le Père opère par le Fils [5] ». En effet, c'est moins l'amour qui est associé à la préposition *per* que la puissance (*virtus*) et la disposition, appropriées au Fils. Le Saint-Esprit reçoit pourtant bien du Père et du Fils la puissance et l'*auctoritas* dans son agir à l'égard des créatures [6]. On dira donc à juste titre que le Père et le Fils opèrent par le Saint-Esprit. Cela se vérifie en particulier dans la mission du Saint-Esprit et dans les effets qui lui sont appropriés [7].

Tout comme le nom d'*Amour*, celui de *Don* est expliqué dans le prolongement immédiat de la procession par mode de volonté et de libéralité. De manière significative, le thème du Saint-Esprit comme Amour (propriété personnelle) est absent du corps des six questions de la dist. 18 consacrées au nom de Don [8]. Bonaventure établit en effet la procession du Saint-Esprit comme

effectus formalis in the Mutual Love of the Father and Son », *Mediaeval Studies* 39 (1977) 498-505.

1. Bonaventure, I *Sent.* d. 32, a. 1, q. 2, concl.

2. Albert, I *Sent.* d. 32, a. 1, sol. et ad 1-5 ; voir ci-dessus, ch. II,3,C.

3. Cf. W. H. Principe, *St. Bonaventure's Theology of the Holy Spirit*, p. 254 ; 269. Cela correspond à un propos délibéré chez Bonaventure, qui veut choisir « une position médiane, sobre et suffisante » (*media positio sobria et sufficiens* : I *Sent.* d. 32, a. 1, q. 2, concl.).

4. I *Sent.* d. 32, a. 1, q. 1, ad 4-5 ; Bonaventure renvoie ici à l'étude des noms de *Verbe* et *Don*, qui reçoivent la même interprétation.

5. I *Sent.* d. 32, a. 2, q. 2 ; l'opération « par le Saint-Esprit » est mentionnée dans les arg. 4 et 5, sans que les réponses précisent davantage la place du Saint-Esprit.

6. I *Sent.* d. 15, p. 1, a. un., q. 1, concl.

7. Ainsi par exemple I *Sent.* d. 18, a. un., q. 1, concl. : « Pater et per Filium et per Spiritum Sanctum donat » ; III *Sent.* d. 14, dubium 2 : « Pater et Filius operantur in nobis per Spiritum sanctum, quem ad nos mittere dicuntur ».

8. Il apparaît cependant dans les arguments et les réponses aux objections, cf. q. 1, fund. 4 et ad 4 ; q. 2, fund. 3 et ad 4 ; q. 5, arg. 4 et ad 4. Cet aspect était déjà remarqué par J.-F. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure*, p. 34 : « Tandis que l'appellation de Don est postérieure à celle d'Amour dans l'exposition thomiste, elle lui est antérieure dans le système bonaventurien, mais ici et là, c'est l'écho de saint Augustin que nous entendons ».

Digitized by Google

Don sur la base du concept de libéralité [1]. C'est bien la même propriété personnelle du Saint-Esprit que l'on exprime par les noms de *Don* et *Amour*. Ces noms diffèrent cependant par leurs raisons : *Esprit* signifie l'émanation en référence à la puissance spirative ; *Amour* désigne plus précisément le mode de procession, puisqu'il signifie la procession du Saint-Esprit comme « lien » (*nexus*) ; *Don*, de son côté, exprime cette même émanation quant au rapport qu'elle implique, suivant notre manière de saisir le mystère de Dieu [2].

Bonaventure met ici un grand soin à distinguer deux termes : le « don » (*donum*) et le « donné » (*datum*). *Donum* ne reçoit qu'une signification personnelle en Dieu. Il désigne proprement le Saint-Esprit, et cela mieux que *datum*, du fait de la libéralité qu'il signifie [3] et du mode de signification : *datum* désigne la communication en acte dans le temps, tandis que *donum* peut signifier cette même communication de manière habituelle, sans l'actualité impliquée par le premier terme [4]. On pourra toutefois retenir une signification strictement personnelle à *datum*, si l'on y voit non seulement ce qui est communiqué, mais aussi ce qui est produit par libéralité et autorité (*auctoritas*) [5]. Le nom de *Don*, comparé à celui d'*Amour*, présente cette caractéristique d'un certain rapport à la créature qui y est toujours impliqué, qu'il s'agisse d'un rapport en acte (*datus*), ou de manière habituelle (*dandus*), ou enfin selon l'aptitude à être donné (*donabilis*). Ce dernier rapport (aptitude à être donné) est si étroitement lié à la raison même de *Don* que le rapport personnel ne peut être pensé sans lui. La signification personnelle revient certes au seul rapport envers celui qui donne (*dans*), mais le rapport aux créatures, loin d'y faire obstacle, se présente en profonde continuité avec la relation personnelle [6].

Avec ces précisions, Bonaventure peut montrer sans peine que le Saint-Esprit est le *Don* de toute éternité (rapport habituel ou selon l'aptitude à être donné), bien qu'il soit aussi donné dans le temps (rapport actuel). En franchissant un pas supplémentaire, on verra une certaine relation de dépendance ou d'« antériorité » entre ces deux aspects. Bonaventure l'explique en dressant un étroit parallèle entre le nom de Verbe et celui de Don, allant jusqu'à proposer une adaptation pneumatologique du *Prologue* de saint Jean : *In principio fuit Donum.*

> « La raison de Don se rapporte à la distribution des grâces de la même manière que la raison de Verbe se rapporte à la production des choses ; mais

1. I *Sent.* d. 18, a. un., q. 4, concl. ; cf. J. Gutiérrez González, *Génesis de la doctrina sobre el Espíritu Santo – "Don" desde Anselmo de Laon hasta Guillermo de Auxerre*. Estudio histórico de teología dogmática, Diss. Fribourg (Suisse), Mexico, 1966, p. 118-122.

2. I *Sent.* d. 18, a. un., q. 5, ad 4 (avec un rappel des noms du Fils).

3. I *Sent.* d. 18, a. un., q. 3, concl. : « Donum supra rationem dati addit conditionem liberalitatis sive irredibilitatis, quae est conditio magnae nobilitatis ».

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, q. 4, concl.

6. *Ibid.*, q. 5, concl. : « Est proprietas distinctiva ratione primi respectus, secundo respectu non repugnante, sed consonante » ; cf. ad 2 : le premier rapport désigne la procession, le second la communication.

Digitized by Google

au commencement, avant la production des choses, fut le Verbe : donc au commencement, avant la collation des grâces, fut le Don [1]. »

Il faut remarquer ici que le parallèle entre *Verbum* et *Donum* associe le premier à la production des créatures en général, tandis que le second concerne plus précisément le domaine de la grâce dans lequel nous saisissons de manière privilégiée la causalité du Saint-Esprit. Avant d'essayer de discerner de plus près le genre de causalité qui revient au Saint-Esprit, il faut rappeler que *Don*, même au sens strictement personnel, implique nécessairement un certain rapport à la créature, exprimé dans le concept de « donabilité » [2]. De quelle manière faut-il alors comprendre la relation entre la donation dans le temps et le Don éternel ? Bonaventure y répond en établissant un rapport d'ordre (*ordinatio*). Lorsque l'on dit que le Saint-Esprit procède comme Don du fait qu'il procède pour être donné (*eo donum, quod daturus ipsum erat Deus*), c'est parce que le Don est *ordonné* à être donné [3]. En se gardant soigneusement d'une interprétation qui ferait dépendre la réalité éternelle de l'effet temporel, cette solution manifeste la profonde affinité entre le Don incréé et la donation dans le temps. Bonaventure retient également, comme autre réponse possible, la solution d'Albert qu'il résume en ces termes : « On pourrait dire cependant que cela [l'ablatif dans l'expression *eo donum, quod daturus...*] désigne une cause de conséquence, mais non pas de conséquent [4] ». Cette solution ne reçoit pas d'autres explications. Albert, ainsi qu'on l'a vu, apportait davantage de précisions en distinguant deux démarches : il y a une causalité de conséquence (*causalitas consequentiae*) dans l'ordre qui permet de remonter de l'effet à la cause (puisqu'il y a don dans le temps, l'Esprit est donc ce don), tandis que dans l'ordre qui va de la cause à l'effet réside une *causalitas (ratio) consequentis* (puisque le don est le don, il est donné) [5].

La causalité du Saint-Esprit dans la distribution des dons créés trouve une expression remarquable dans la formule : « le Saint-Esprit est le Don par qui [en qui] sont donnés tous les autres dons » (*Spiritus sanctus est donum [in] quo omnia alia dona donantur*) [6]. C'est en réalité par l'explication de cette formule

1. *Ibid.*, q. 2, contra 5 (= fund. 5) : « Sicut se habet ratio verbi ad rerum productionem, sic se habet ratio doni ad gratiarum distributionem ; sed ante rerum productionem in principio fuit Verbum : ergo ante gratiarum collationem in principio fuit Donum ».

2. *Ibid.*, q. 5, concl. : « Nam donum semper aliquam comparationem dicit ad eum cui datur : intellecto enim, quod non sit donabilis alicui, impossibile est intelligere, quod sit donum ».

3. *Ibid.*, q. 2, ad 2 : « Quod ergo obiicitur, quod tunc temporale est causa aeterni ; dicendum, quod illud participium *daturus* duo importat, videlicet ordinationem ad dandum et actum ordinationis ; et ordinatio est aeterna, licet actus sit temporalis ; et tunc ablativus non dicit causalitatem ratione actus, sed ratione ordinationis » ; l'ablatif dont il question ici renvoie à l'énoncé suivant : « Eo donum dicitur, quod daturus ipsum erat Deus » (arg. 2) ; cf. Augustin, *De Trinitate* V, XV, 16 (*CCSL* 50, 224 ; cf. *PL* 42, 921 ; *BA* 15, 460-463) ; cf. aussi Bonaventure, d. 18, a. un., q. 3, ad 4.

4. 1 *Sent.* d. 18, a. un., q. 2, ad 2 : « Posset tamen dici, quod dicit [ablativus] causam consequentiae, non consequentis » ; cf. note précédente.

5. Albert, I *Sent.* d. 18, a. 6, ad 3.

6. Bonaventure, I *Sent.* d. 18, a. un., q. 1 ; cf. Augustin, *De Trinitate* XV, XIX, 34 (*CCSL* 50A, 510 ; cf. *PL* 42, 1084 ; *BA* 16, 516-517) ; Augustin produit ici de nombreux textes bibliques, en particulier I *Co* 12, 11 et *He* 2, 4.

Digitized by Google

que Bonaventure (comme Albert [1]) introduit l'étude du nom de *Don* à la dist. 18. Notre exposé a suivi une démarche inverse, afin de permettre une meilleure intelligence de l'enseignement de Bonaventure sur ce point particulier, situé au cœur de notre recherche. Ici encore, la réponse de Bonaventure se concentre sur l'examen du langage théologique : il s'agit de déterminer la signification de l'ablatif dans l'expression « par qui »(*quo*) [ou : « en qui » (*in quo*)]. Cet ablatif peut être saisi de deux manières, selon qu'il désigne la *concomitance* ou plus précisément la *causalité* du Saint-Esprit. Dans le premier cas (concomitance), la proposition n'est vraie que des dons de la grâce sanctifiante, puisque ce n'est qu'avec eux que le Saint-Esprit est donné. Dans le second cas (causalité), Bonaventure introduit une triple distinction : si l'ablatif désigne la causalité *simpliciter*, celle-ci revient à toute la Trinité de manière indistincte ; si l'on ajoute à cette causalité l'idée de *subauctoritas*, le Fils et le Saint-Esprit se trouvent alors distingués du Père : le Père accorde les dons aux créatures par le Fils et par le Saint-Esprit ; si enfin l'on associe la considération de l'*exemplarité* aux deux aspects précédents, la causalité revient alors au Saint-Esprit de manière tout à fait *propre* [2].

> « Le Saint-Esprit procède en effet par mode de premier Don, de telle sorte que toute donation droite et gratuite a lieu après cette [première donation] et reçoit d'elle la raison de donation. Il faut donc concéder que le Saint-Esprit est le Don par qui tous les dons, à savoir les dons gratuits, sont donnés par concomitance, et par qui tous les dons de Dieu sont donnés par [mode de] cause exemplaire [3]. »

Les dons relevant de l'illumination de l'intelligence seront certes attribués au Fils, de la même manière que ceux qui enflamment l'affectivité seront appropriés au Saint-Esprit. On verra également une affinité spéciale entre les dons gratuits, donnés par la souveraine libéralité de Dieu, et le Saint-Esprit qui est le principe des dons gratuits [4]. Cependant, sous l'aspect de la donation, ce sont bien *tous les dons* qu'il faudra attribuer au Saint-Esprit, puisque c'est par le Saint-Esprit, le premier Don, qu'ils sont tous donnés [5]. En cherchant à rendre compte de la causalité de toute la Trinité et du mode de causalité qui revient au Saint-Esprit, Bonaventure s'applique à mettre en valeur, autant que le peut une pensée

1. Albert, I *Sent.* d. 18, a. 1. Thomas n'examinera cette formule (I *Sent.* d. 18, q. un., a. 3) qu'après avoir déterminé si *Don* est un nom essentiel ou personnel, et s'il revient en propre au Saint-Esprit (a. 1 et 2).

2. Bonaventure, I *Sent.* d. 18, a. un., q. 1, concl. : « Vel ita, ut dicat [ablativus] causalitatem et subauctoritatem et exemplaritatem, et sic proprie Spiritui sancto convenit ».

3. *Ibid.* : « Ipse enim procedit per modum primi doni, ita quod omnis donatio recta et gratuita post illam est et ab illa accipit rationem donationis. Concedendum est ergo, quod Spiritus sanctus est donum, quo omnia dona, scilicet gratuita, donantur per concomitantiam, et quo omnia Dei dona donantur per exemplaritatis causam ». La même chose vaut pour la charité : considérée du côté de l'efficience, elle est commune à toute la Trinité et appropriée au Saint-Esprit ; mais, du côté de l'exemplarité, elle est le Saint-Esprit en personne (I *Sent.* d. 17, p. 1, a. un., q. 1, concl.).

4. I *Sent.* d. 18, a. un., q. 3, concl. ; cf. contra 3 : les *gratuita* sont appropriés au Saint-Esprit de manière plus étroite (*aptius*) que les *naturalia*.

5. I *Sent.* d. 18, a. un., q. 1, ad 2 : « Ratione vero donationis, omnia appropriantur Spiritui sancto ratione iam dicta, quia per ipsum tanquam per primum donum donantur alia ».

Digitized by Google

attentive à tous les aspects de mystère, la procession de la personne divine. On ne pourra certes jamais dire qu'un don est l'effet propre d'une seule personne divine ; la causalité indivise de toute la Trinité ne permet, à ce plan, qu'une appropriation. Il en va un peu autrement lorsque la raison théologique précise le rapport de la procession de la personne divine aux créatures dans le domaine de l'exemplarité : la personne divine procède comme l'exemplaire incréé des créatures. Cette affinité est alors plus étroite et permet au théologien de parler, en toute rigueur, d'une propriété de la personne divine.

On pourra objecter ici que l'exemplarité est commune à toute la Trinité. Dans le cas de la procession du Fils, Bonaventure répondait à cette objection en mettant en avant la raison d'émanation qui, associée à celle d'exemplaire, permettait d'affirmer que le Fils procède proprement comme *ratio exemplandi* des créatures [1]. Le problème reçoit une réponse comparable lorsqu'il est question de l'exemplarité qui revient au Saint-Esprit. L'objection se trouve ici formulée dans l'argument suivant : si l'on exclut, par impossible, l'existence du Saint-Esprit, le Père et le Fils n'en demeurent pas moins parfaitement « libéraux » et « donateurs » ; prétendre le contraire reviendrait à faire du Saint-Esprit le principe de leur libéralité ; ce n'est donc pas par le Saint-Esprit que tous les dons sont donnés [2]. L'argument se présente bien comme une hypothèse impossible, puisque la foi enseigne l'existence du Saint-Esprit ; la raison théologique, de son côté, a établi que la fécondité de la libéralité parfaite en Dieu donne nécessairement lieu à la procession d'une troisième personne, qui est le Saint-Esprit, Don et Amour ; celui-ci, de plus, procède comme la raison de la libéralité faite aux créatures. Malgré son caractère impossible, qui ne fait pas droit au donné de la foi, il faut entendre cet argument dans sa fonction positive, qui conduit à préciser la place du Saint-Esprit afin de rendre compte de ce que la foi enseigne. Albert répondait à cet argument en distinguant l'amour essentiel de l'amour personnel. Si le Saint-Esprit (amour personnel) n'existait pas, les dons créés seraient accordés par le Père et le Fils en raison de l'amour essentiel ; l'amour demeure, dans tous les cas, la raison de la donation. Ce qui ferait défaut, ce serait la procession du Saint-Esprit comme Amour : procession temporelle, incluant la procession éternelle [3]. Bonaventure répond à ce problème en suivant une autre voie :

> « A l'objection qui dit que, abstraction faite du Saint-Esprit, la raison de don demeure, il faut répondre ainsi : abstraction faite du Saint-Esprit, on peut trouver en Dieu la causalité à l'égard des dons et la *subauctoritas*, mais non pas l'exemplarité de la donation sous la raison de donation, parce qu'on n'y trouve plus la procession de l'Amour ; et c'est de cette dernière manière que cela est dit convenir proprement au Saint-Esprit [4] ».

1. I *Sent.* d. 6, a. un., q. 3, ad 4.
2. I *Sent.* d. 18, a. un., q. 1, contra 4.
3. Albert, I *Sent.* d. 18, a. 1, ad 5.
4. Bonaventure, I *Sent.* d. 18, a. un., q. 1, ad 4 : « Ad illud quod obiicitur, quod, Spiritu sancto circumscripto, adhuc manet ratio doni ; dicendum, quod, circumscripto Spiritu sancto, est intelligere in Deo donorum causalitatem et subauctoritatem, sed non exemplaritatem donationis sub ratione donationis, quia non intelligitur processus amoris ; et hoc ultimo modo dicitur proprie convenire Spiritui sancto ».

Digitized by Google

Les éléments de cette réponse reprennent, on le voit, la distinction mise en œuvre dans le corps de l'article. La causalité à l'égard des dons revient en propre au Saint-Esprit selon la raison d'exemplarité, en tant qu'il procède comme premier Don. Mais comment saisir le raisonnement de Bonaventure lorsqu'il fait intervenir la procession de l'Amour ? L. Mathieu en donne l'explication suivante : « Cela signifie qu'un don qui ne procède pas de l'amour ne peut être formellement don. Les actes d'un esprit intelligent et libre en qui la libéralité n'est pas féconde pour produire un amour ne sont pas, à proprement parler, de véritables dons [1] ». N'y a-t-il pourtant pas, dans le Père et le Fils, la plénitude de l'amour ? L'essence divine n'est-elle pas elle-même cette surabondance de l'amour ? N'en procéderait-il donc pas de « véritables dons » ? La signification et la valeur de la réponse de Bonaventure se comprennent mieux, nous semble-t-il, si l'on considère plus attentivement le nom même de Don et la procession de l'Amour, en rapport aux dons créés. Il s'agit en effet de montrer l'existence, en Dieu, d'un *Don* qui soit l'*exemplaire* des dons créés. Ce qui ferait défaut, si par impossible le Saint-Esprit n'existait pas, c'est précisément cet exemplaire incréé vérifiant la raison de *Don*. Or, ainsi que Bonaventure le montre dans cette même distinction 18, le nom de *Don*, en Dieu, ne peut recevoir qu'une signification personnelle : il implique la production d'un terme distinct de son principe en vertu d'une relation réelle, c'est-à-dire le Saint-Esprit qui émane par mode de libéralité au sein de la Trinité [2] ; de la même manière, si l'on formule cette réalité sous un mode actif, il n'y aurait plus d'exemplaire incréé de la *donation* aux créatures en tant que telle, si l'on fait abstraction de la procession éternelle du Don, c'est-à-dire du *processus amoris* en Dieu. Tout ce qui est donné, en effet, est donné par l'Amour qui est le premier Don [3].

Cette réponse de Bonaventure apparaît très proche de celle qu'il apportait pour montrer que le Fils est l'exemplaire de la créature : le Fils est l'exemplaire de la production des créatures en tant qu'il *émane comme exemplaire*, c'est-à-dire selon qu'il est personnellement l'exemplaire. Le Saint-Esprit est l'archétype des dons créés en tant qu'il est personnellement le *Don*. Toute émanation des créatures est ainsi contenue comme en son premier exemplaire dans le Fils qui procède comme *ratio exemplandi* des créatures. Tout don (donation) aux créatures est également contenu comme en son premier exemplaire dans le Saint-Esprit qui procède comme Don, le Don incréé par qui tous les dons sont accordés aux créatures du fait de la libéralité divine.

Cette explication nous permet de mieux percevoir l'intuition qui guide la recherche de Bonaventure. Elle se trouve clairement exprimée dans le corps de cette même question : le Saint-Esprit procède comme premier Don, *de telle sorte que toute donation droite et gratuite a lieu après cette première donation et reçoit d'elle la raison de donation* (« ita quod omnis donatio recta et gratuita post illam est et ab illa accipit rationem donationis »). Le procédé théologique qui inspire cette thèse rejoint très clairement celui de la « réduction » : la raison théologique cherche la réalité première qui rend compte des réalités venant

1. L. Mathieu, *La Trinité créatrice*, p. 188 ; pour ce qui suit, cf. J.-F. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure*, p. 43-46.

2. I *Sent.* d. 18, a. un., q. 4 et 5.

3. Cf. *ibid.*, q. 1, arg. 4.

Digitized by Google

après elle et recevant d'elle d'être telles. Les réalités « secondes » sont ainsi ramenées (« réduites ») à la réalité qui, dans un ordre donné, est première et possède de manière éminente ce que les autres tiennent d'elle [1]. Le même procédé apparaît déjà de manière tout à fait explicite dans les arguments produits en faveur de la conclusion de Bonaventure :

> « Le Saint-Esprit est le premier Don ; mais tout ce qui est postérieur doit être réduit à ce qui est antérieur ; donc, tout don se réduit au Don qui est le Saint-Esprit ; donc, dans tous les dons, la raison de donation vient du Saint-Esprit [2] ».

L'argument, pour le fond, n'est pas étranger à celui que nous avons rencontré dans le contexte de la *primitas* du Père. Bonaventure y expliquait que le Père est fécond du fait de sa primauté même, puisque, dans un genre donné, la primauté fournit la raison de la place de principe qu'occupe le premier élément de ce genre à l'égard de ce qui vient ensuite (*ratio primitatis in aliquo genere est ratio principiandi in illo* [3]) : *ideo principium, quia primum.* C'est la raison pour laquelle l'innascibilité est « irréductible » [4]. Dans le contexte du Saint-Esprit comme Don en qui sont donnés tous les dons, le raisonnement se présente de manière un peu différente, en opérant une « réduction » de la créature au Créateur. Le Saint-Esprit y est considéré sous la raison formelle de Don, et plus précisément en tant qu'il est *premier* parmi les réalités qui sont des dons. C'est parce qu'il est le premier Don que les dons créés (réalités « secondes ») sont ramenés au Saint-Esprit comme à leur raison (« raison de toute donation »). Lorsqu'on dit que le Saint-Esprit est le premier dans le genre des dons, il faut bien évidemment entendre le terme « genre » au sens large, c'est-à-dire par

1. Cette démarche peut être rapprochée du principe aristotélicien énoncé par Bonaventure en II *Sent.* d. 3, p. 1, a. 1, q. 2, fund. 2 : « 'In quolibet genere est reperire unum primum, quo mensurantur omnia quae sunt in illo genere', ut vult Philosophus in decimo primae Philosophiae » ; Aristote, X *Metaph.* I, 1052 b 18 ; cf. II *Metaph* I, 994 a 12-13 ; cf. aussi *Quaest. disp. de scientia Christi*, q. 3, contra 5 : « Sed in quolibet genere causae necesse est ponere statum ». Le procédé s'apparente également à la mise en œuvre du principe du « maxime tale » : « Propter quod unumquodque, et illud magis » ; Bonaventure s'en sert, par exemple, pour montrer que l'être premier et irréductible (*in quo est status*) est le principe de tous les êtres, et que que le premier connaissant est le principe de toute connaissance : tout l'être, toute connaissance, dérivent du premier être et du premier connaissant qui possède éminemment l'être et la connaissance (I *Sent.* d. 39, a. 1, q. 1, fund. 4) ; le baptême d'eau ne sanctifie que par le Saint-Esprit : c'est donc que le Saint-Esprit possède éminemment la puissance sanctificatrice (IV *Sent.* d. 4, p. 2, a. 1, q. 1, fund. 4), etc. ; cf. Aristote, *Anal. Post.* I, 72 a 29 ; pour les traductions d'Aristote et les principales occurrences de cette règle, voir J.G. Bougerol, « Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote », *AHDLMA* 40 (1973) 135-222, ici p. 154 ; cf. aussi L. Elders, « Les citations d'Aristote dans le 'commentaire sur les Sentences' de saint Bonaventure », *Miscellanea Francescana* 75 (1975) 831-842, ici p. 837.

2. I *Sent.* d. 18, a. un., q. 1, fund. 3 : « Spiritus sanctus est primum donum ; sed omne posterius ad prius reducitur : ergo omne donum reducitur ad donum, quod est Spiritus sanctus : ergo in omnibus donis ratio donationis est per Spiritum sanctum ; ergo etc. » ; après les arguments produisant des *auctoritates* tirées de la Bible et d'Augustin (fund. 1 et 2), celui-ci se présente comme un argument relevant d'une démarche rationnelle : « Item, ratione ostenditur sic ».

3. I *Sent.* d. 27, p. 1, a. un., q. 2, ad 3 ; voir ci-dessus, ch. VI,1 et VI,2.

4. *Ibid.*

Digitized by Google

analogie [1]. Quant aux termes « premier », « second », « antérieur » ou « postérieur », ils ne doivent pas s'entendre d'une succession temporelle. Le Saint-Esprit est absolument « antérieur » aux dons créés de la même manière que Dieu est « antérieur » à sa créature, c'est-à-dire, précisément, selon qu'il est le Créateur. On parlera justement ici, avec A. Gerken, de « *prius* ontologique [2] », la réduction relevant d'une démarche métaphysique. Celle-ci repose sur la doctrine de la création et de la participation, permettant de fonder la validité du discours analogique. Dans le cas qui nous occupe ici, la *reductio* ramène l'effet à sa cause exemplaire, le créé à l'incréé, la réalité seconde à ce qui est *primum* dans son genre [3].

Le procédé ne manque pas d'audace, puisqu'il consiste à ramener l'effet créé non pas seulement à l'essence divine, mais bien à la *propriété* de la personne divine. Ce procédé, ainsi qu'on le verra plus loin, s'applique également au retour des créatures à Dieu, puisque le *reditus* s'opère précisément par ce qui est premier dans un même genre [4]. Dans le contexte du Saint-Esprit comme Don, la priorité du Don incréé implique son rapport d'exemplarité à l'égard des dons créés : la « raison de donation » trouve sa source dans la procession du Saint-Esprit comme Don. C'est bien cette doctrine de l'exemplarité de la personne divine qui constitue le cœur de l'enseignement du docteur séraphique concernant le « Don en qui sont donnés tous les dons ». Et c'est aussi avec elle qu'il convient de saisir, d'une manière plus générale, la quasi-médiation (*quasi medium*) du Saint-Esprit dans le retour des créatures à Dieu [5].

Remarquons déjà que Thomas, dans ce même contexte, rattachera les dons créés au Don incréé en soulignant moins le thème de l'exemplarité du Don incréé que la propriété du Saint-Esprit qui est l'Amour, dans la ligne développée avant lui par Albert : l'Amour est le premier Don, et il constitue la *raison* de ce que Dieu donne par libéralité à la créature [6]. Thomas reprendra cependant, dans une formulation fort voisine, l'argument rencontré chez Bonaventure : puisqu'il est le premier dans le genre des dons, le Saint-Esprit est la cause et la raison des dons ; la même thèse permettra également d'expliquer le sens de la formule « le

1. Cf. II *Sent.* d. 17, a. 1, q. 1, ad 3 : « Genus dupliciter accipi potest : uno modo proprie ; et sic dicuntur aliqua convenire in genere, quae conveniunt in aliqua forma et natura communi. Alio modo accipitur large ; et sic dicuntur aliqua convenire in genere, in quibus est aliqua convenientia specialis secundum habitudinem analogiae ».

2. A. Gerken, *La théologie du Verbe*, p. 35 ; il s'agit plus précisément, chez A. Gerken, du Verbe comme cause exemplaire et « modèle originel » ; cette doctrine peut cependant être transposée en pneumatologie, avec les modifications nécessaires (le Saint-Esprit comme raison de la libéralité faite aux créatures, l'exemplaire des dons).

3. On peut distinguer deux grandes espèces de *reductio* : celle qui reconduit ce qui est imparfait à ce qui est parfait et celle qui ramène ce qui est incomplet à ce qui est complet ; dans le cas qui nous occupe ici, la démarche de Bonaventure relève davantage de la première fonction : le participé est ramené à ce qui est par soi, le multiple à l'Un-premier ; cf. G.-H. Allard, « La technique de la 'reductio' chez Bonaventure », dans *Sanctus Bonaventura 1274-1974*, t. 2, p. 395-416 ; J.G. Bougerol, *Introduction à saint Bonaventure*, p. 140-145.

4. III *Sent.* d. 1, a. 2, q. 3, concl. ; voir ci-dessous, ch. VII.

5. I *Sent.* d. 27, p. 2, a. un., q. 2, ad 5.

6. Thomas, I *Sent.* d. 18, q. un., a. 3 ; cf. Albert, I *Sent.* d. 18, a. 1. Le thème est également présent chez Bonaventure (I *Sent.* d. 10, a. 1, q. 2, fund. 2 et concl. ; d. 18, a. un., q. 1, fund. 4 et ad 4), qui l'explicite plus précisément dans le sens de l'exemplarité du premier Don.

Digitized by Google

Père et le Fils nous aiment par le Saint-Esprit[1] », et, d'une manière plus générale, le rapport de causalité des processions divines à l'égard de la procession des créatures[2].

L'étude du nom de *Don* explicite ainsi ce que Bonaventure entend lorsqu'il désigne le Saint-Esprit comme la raison de toute libéralité faite à la créature. Dans ce contexte de la procession temporelle de la personne divine, le thème de l'exemplarité du Saint-Esprit tient une place plus importante qu'à la dist. 6 ou à la dist. 10, où Bonaventure se limite à préciser que le Saint-Esprit est la raison de tout ce que Dieu veut ou accorde par libéralité à la créature, tandis que le Fils procède comme la raison exemplaire de toute créature[3]. Il est certain que le Saint-Esprit n'est proprement donné qu'avec les dons de la grâce sanctifiante, et non pas avec les seuls dons « naturels », les charismes ou les dons qui préparent la venue de l'Esprit[4]. Dans ce domaine, l'exemplarité concerne donc plus proprement les dons de la grâce qui témoignent davantage de la générosité divine. Le parallélisme des noms de Verbe et Don l'exprime de manière éloquente : le Verbe est présupposé, *in principio*, à la production des choses, tandis que le Don est présupposé, *in principio*, à la distribution des grâces[5].

La structure trinitaire de l'économie divine présente ainsi les traits suivants : plénitude fontale dans le Père, médiation de toute manifestation divine par le Fils, don du salut dans le Saint-Esprit[6]. L'influence du Saint-Esprit ne se limite pourtant pas à l'œuvre de la grâce, mais elle s'étend à toutes les œuvres divines. Ainsi que l'a montré L. Mathieu, la « donation naturelle » et la « donation surnaturelle » relèvent d'un même plan divin : « Création, sanctification et glorification ne sont qu'une seule opération divine, triple dans ses effets[7] ». On verra donc le don de la grâce comme un achèvement de la création, l'intimité avec Dieu à laquelle la créature raisonnable est ordonnée, en vertu de la souveraine libéralité de la communication divine. Il reste toutefois que la libéralité divine, manifestée dans toutes les œuvres créées, resplendit de manière éclatante dans les dons sanctifiants. C'est aussi la raison pour laquelle l'exemplarité du Saint-Esprit, le Don en qui sont donnés *tous* les dons, s'y trouve exprimée d'une manière spéciale. On approprie ainsi à l'Esprit ce qui revient plus particulièrement à la bonté et à l'amour de Dieu[8], et d'une manière

1. Thomas, *ibid.*, contra 2 ; cf. ad 1 ; d. 32, q. 1, a. 3, sol.

2. Voir ci-dessous, ch. IX,4,A et ch. XV,2.

3. Bonaventure, I *Sent.* d. 6, a. un., q. 3 ; d. 10, a. 1, q. 1 : il n'y est pas question, du moins de manière explicite, de l'exemplarité du Saint-Esprit ; dans ce contexte, l'exemplarité revient au Fils, mais Bonaventure y introduit déjà le thème du *Don en qui sont donnés tous les dons*.

4. I *Sent.* d. 14, a. 2, q. 1 ; d. 18, a. un., q. 1, concl. ; III *Sent.* d. 34, p. 2, a. 1, q. 1, ad 1.

5. I *Sent.* d. 18, a. un., q. 2, fund. 5.

6. F. Courth, *Trinität in der Scholastik*, p. 132-135.

7. *La Trinité créatrice*, p. 175-176 ; cf. I *Sent.* d. 10, a. 1, q. 1, ad 1 : les créatures émanent comme ce qui est voulu ou donné, et se rattachent au Saint-Esprit comme à la raison de vouloir et de donner ; au sens large, on entendra par « don » tout ce qui vient de la bonté divine : « Omnia bona, quaecumque habemus, dona Dei sunt et munera Dei » (IV *Sent.* d. 33, dubium 6) ; cf. II *Sent.* d. 7, p. 2, a. 1, q. 1, ad 6 ; III *Sent.* d. 33, a. un., q. 5, ad 1.

8. Il faut remarquer cependant que l'amour, et plus précisément l'amour de charité (amour gratuit), peut être approprié au Père comme à celui qui, dans la Trinité, donne sans rien

Digitized by Google

générale, suivant un enseignement traditionnel, ce qui relève de la fin et de l'achèvement du plan divin de création et de salut [1]. Ce n'est donc pas tant la création que l'on approprie au Saint-Esprit, mais plus précisément ce qui, dans l'agir créateur, relève de la bonté divine, de la causalité finale et de la « conservation » de la créature [2].

Le bilan de cette enquête sur la place du Saint-Esprit dans l'œuvre trinitaire *ad extra* se révèle particulièrement riche. Bonaventure pense la causalité du Saint-Esprit en l'associant à celle du Fils : de même que la deuxième personne procède comme la raison exemplaire des créatures, la troisième personne procède comme la raison de la libéralité faite aux créatures, raison du vouloir divin et de la donation aux créatures. Bonaventure recourt déjà à cette causalité du Saint-Esprit pour préciser celle du Fils. Nous sommes ainsi en présence d'un véritable parallélisme de structure dans l'analyse de l'œuvre trinitaire du Fils et du Saint-Esprit, développée sur la base du binôme de nature-volonté (nature-libéralité) et prolongée dans celui de Verbe-Don (Verbe-Amour). Cette structure manifeste la place du Saint-Esprit comme *quasi medium*, avec le Fils, entre le Père et les créatures. Bien qu'elle concerne tout ce que Dieu accomplit par sa volonté, cette causalité du Saint-Esprit trouve une expression plus marquée dans les effets de la grâce par lesquels la créature raisonnable est unie à Dieu. Les dons créés se rattachent au Saint-Esprit comme à leur exemplaire premier.

Bonaventure ne se limite pas à formuler ce rapport dans le cadre de la doctrine des appropriations, mais il reconnaît dans le Don incréé l'exemplaire *propre* de toute donation, de tous les dons que Dieu donne par sa souveraine générosité. Dans ce contexte, Bonaventure met en œuvre le procédé de « réduction » par lequel le don créé doit nécessairement se rattacher au premier Don qui en constitue le principe et la raison : le Don incréé est antérieur à tout autre don, qui reçoit de lui d'être un don. La création et la recréation reçoivent ainsi leur pleine intelligibilité de la procession des personnes divines, exemplaire et raison de toute production et de toute donation.

recevoir (I *Sent.* d. 5, dubium 9 ; cf. d. 10, dubium 2) ; cf. Richard de Saint-Victor, *De Trinitate*, lib. V, c. 17 (éd. J. Ribaillier, p. 215-216). Cette conception de la plénitude de l'amour dans le Père nous ramène aux thèmes de la plénitude fontale et de la diffusion du bien, cf. I *Sent.* d. 2, a. un., q. 2 et 4.

1. L. Mathieu, *La Trinité créatrice*, p. 173-179 : on approprie au Saint-Esprit la bonté, la causalité finale, les dons (plus spécialement les dons gratuits), la sanctification, l'incarnation (conception du Christ), etc.

2. Cf. notamment I *Sent.* d. 31, p. 2, dubium 3 ; d. 34, a. un., q. 3 ; d. 36, dubium 4.

Digitized by Google

CHAPITRE VII

L'*EXITUS* ET LE *REDITUS* : L'IDÉE DE CIRCULATION ET DE RÉDUCTION

Avec l'étude du nom de *Don*, la pensée théologique a déjà atteint le domaine des réalités par lesquelles s'opère le retour à Dieu. Il convient, dans ce contexte, de rappeler les lignes maîtresses de l'enseignement de Bonaventure concernant le retour des créatures à Dieu, en prêtant plus spécialement attention à ce qui éclaire la compréhension théologique de l'œuvre des personnes divines.

Principe et fin, Dieu est celui de qui tout provient et à qui tout retourne. Le premier principe est en effet rigoureusement identique à la fin : *idem est finis, quod et primum principium* [1]. Dieu est l'*alpha* et l'*omega* [2], la cause efficiente, l'exemplaire et la fin de toutes choses [3]. Cette triple causalité, rattachée aux attributs appropriés aux personnes, permet d'expliquer le mode d'existence des choses en Dieu : les créatures sont dans leur créateur comme dans leur principe producteur (puissance), leur exemplaire (connaissance) et la fin qui les conserve (volonté) [4]. C'est ainsi que Bonaventure peut affirmer que les créatures ne sont pas en Dieu, à proprement parler, en raison de l'essence ou de la personne, mais bien en raison des attributs appropriés qui sont « des réalités essentielles considérées dans les personnes [5] ». La conjonction et l'identité réelle du principe premier et de la fin ultime conduisent à mettre spécialement en valeur l'attribut de bonté, puisque celui-ci, dans la pensée dionysienne et bonaventurienne, est principe dans l'ordre de l'efficience et dans l'ordre de la finalité : le bien est « diffusif ». La raison de causalité revient donc de manière spéciale à la volonté divine, selon qu'elle désigne l'acte par lequel le bien se « reflète » sur lui-même.

1. I *Sent.* d. 43, a. un., q. 3, fund. 2.

2. *Ap* 1, 8 ; cf. notamment I *Sent.* d. 15, p. 1, a. un., q. 2, arg. 4 ; II *Sent.*, *Prooemium*.

3. I *Sent.* d. 19, p. 2, a. un., q. 3, ad 2 ; d. 35, a. un., q. 1, fund. 4 ; II *Sent.* d. 1, p. 1, *div. text.* ; d. 17, a. 1, q. 1, concl., etc.

4. I *Sent.* d. 36, a. 2, q. 1, concl.

5. I *Sent.* d. 36, a. 1, q. 2, concl. : « ... et sic ratione appropriatorum, quae sunt essentialia considerata in personis ». Bonaventure manifeste un profond intérêt pour les personnes divines, alors même que la pensée théologique considère les réalités essentielles ; cet aspect a été souligné, dans des domaines fort variés de la théologie bonaventurienne, par H. Heinz, *Trinitarische Begegnungen bei Bonaventura*. Fruchtbarkeit einer appropriativen Trinitätstheologie, « BGPTMA, N.F. 26 », Münster, 1985 ; voir en particulier la synthèse de l'A., p. 265-295.

Digitized by Google

C'est la raison pour laquelle, suivant Denys, l'amour est un « cycle éternel[1] ». En se voulant lui-même, Dieu veut toutes les choses qui « sortent » de lui et sont ordonnées à lui[2].

De manière comparable à ce que l'on a pu observer dans l'étude des processions des personnes, Bonaventure rattache ultimement la production de toutes choses à la *primauté* divine. Celle-ci, lorsqu'il est question des créatures, rend non seulement compte de la fécondité créatrice de Dieu[3], mais aussi de l'unité et de la souveraine simplicité du principe efficient et final qui commande le mouvement de sortie et de retour des créatures. Tout est issu de l'Un-premier absolument simple et tout retourne à lui. Le procédé de « réduction », comme instrument de la pensée philosophique et théologique, trouve ici l'une de ses applications métaphysiques les plus remarquables. Ce passage des *Questions disputées sur le Mystère de la Trinité* l'illustre de manière éloquente :

> « Si nous considérons les modes des conditions divines, l'être divin, par cela même par quoi il est premier, est absolument simple. Car, par cela même par quoi il est premier, toutes choses découlent de lui ; et, par cela même par quoi elles découlent de lui, elles retournent et sont ramenées à lui comme à la fin ultime. Il tient de ce fait d'être l'alpha et l'omega, le premier et le dernier, le principe et la fin. Puisque donc ce qui semble être séparé par une extrême distance se ramène à l'unité absolue, il est nécessaire que l'être divin soit absolument parfait, comme un certain cercle intelligible ; et il est aussi nécessaire qu'il soit absolument simple[4] ».

Le schéma d'*exitus (egressus) – reditus*, s'il est bien présent dans le commentaire sur le premier Livre des *Sentences*, n'y occupe pourtant pas la place centrale que l'on pourrait attendre. L'application la plus remarquable de cette structure d'*exitus-reditus* se lit à la dist. 37, où Bonaventure pose la question de l'existence de Dieu dans les choses. Le problème se présente

1. I *Sent.* d. 45, a. 2, q. 1, concl. : « quidam cyclus aeternus » ; cf. II *Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 1, arg. 5.

2. I *Sent.* d. 45, dubium 2 : « Velle uno modo dicit complacentiam, alio modo dicit causam. Et prout dicit complacentiam, credo quod bene potest dici, quod volendo se velit omnia, quia omnia placent ei, quae ab ipso et ad ipsum sunt. Prout tamen dicit progressum effectus ab ipso, quamvis actus non egrediatur extra, tamen res egrediuntur, et ideo dicit respectum ad extra ». Dieu est *omni*scient et *omni*puissant, mais il n'est pas, à proprement parler, « *omni*voulant », car la volonté divine désigne une causalité actuelle (*ibid.*, a. 1, q. 2).

3. I *Sent.* d. 27, p. 1, a. un., q. 2, concl. ; *Quaest. disp. de Myst. Trin.*, q. 8, concl.

4. *Quaest. disp. de Myst. Trin.*, q. 3, a. 1, concl. : « Si consideramus modos divinarum conditionum, divinum esse, eo ipso quo est primum, est simplicissimum. Nam eo ipso quo est primum, omnia ab ipso fluunt, et eo ipso quo fluunt ab ipso, ad ipsum recurrunt et reducuntur tanquam ad finem ultimum ; et ex hoc habet, quod sit alpha et omega, primus et novissimus, principium et finis [*Ap* I, 8. 17]. Quia ergo haec, quae maxime videntur distantia, concurrunt in omnimode unum ; necesse est, ipsum divinum esse esse perfectissimum, quasi quendam intelligibilem circulum ; necesse est etiam, esse simplicissimum » ; la traduction française « par cela même par quoi », pour inélégante qu'elle soit, cherche à serrer d'aussi près que possible l'expression latine « eo ipso quo » ; les éditeurs de Quaracchi (t. 5, p. 70, n° 5) indiquent un manuscrit qui porte la variante « eo ipso quod », qu'il faudrait rendre alors par « du fait même que ». Cf. q. 2, a. 1, concl. : « Hoc autem non esset, nisi illa pluralitas reduceretur ad aliquid, in quo esset status ; ac per hoc necessarium est, omnia reduci ad unum finem ultimum et unum principium primum, alioquin esset abire in infinitum » ; cf. aussi le « cyclus aeternus » en I *Sent.* d. 45, a. 2, q. 1, concl. (conjonction du principe et de la fin).

Digitized by Google

autrement que celui de l'existence des choses en Dieu, auquel Bonaventure a répondu par les attributs divins de puissance, connaissance et volonté (dist. 36). Il s'agit ici de déterminer de quelle manière Dieu est présent dans les choses qui subsistent en leur nature propre. La question peut recevoir deux réponses. La première concerne les *conditions* des modes selon lesquels Dieu est dans les choses. Bonaventure reprend ici l'explication attribuée à saint Grégoire [1] : Dieu est dans les choses d'une triple manière, à savoir par essence, par puissance et par présence [2]. De ce point de vue, l'existence de Dieu dans les choses concerne indistinctement toutes les créatures. Il en va autrement lorsqu'on considère la *diversité* des modes de l'existence de Dieu dans les choses, puisque cette diversité des modes se prend du côté de la diversité des effets. Ce point de vue complémentaire permet d'expliquer de quelle manière Dieu, suivant des modes divers, est dans toutes les créatures, dans les saints et dans le Christ [3]. Or cette diversité, suivant Bonaventure, ne peut être précisément que triple [4] : 1) l'effet peut être référé à Dieu « par mode de ce qui sort » (*per modum exeuntis*), et il concerne alors toutes les créatures sous le mode de la nature (*sub modo naturae*) ; 2) certains effets se rapportent à Dieu « par mode de ce qui retourne » (*per modum redeuntis*), à savoir les effets de grâce ou de gloire ; 3) il y a enfin un effet unique qui se rapporte à Dieu de manière à l'atteindre pleinement (*ut perveniens*), c'est-à-dire l'effet de l'union par laquelle la créature est unie à son créateur dans la personne du Verbe incarné.

Bonaventure illustre son explication au moyen d'un exemple géométrique : le rapport d'*exitus* s'assimile à la ligne droite (mode linéaire), le rapport de *reditus* à la ligne courbe (mode de la superficie) et le rapport d'union enfin au cercle. Ce dernier mode, par lequel « toute la divinité habite corporellement dans le Christ » (*Col* 2, 9), se trouve associé à la solidité même et à la perfection, puisqu'il est semblable au mode du cercle (*ad modum circuli*), la figure la plus parfaite [5].

Avec la structure d'*exitus-reditus*, cette explication des trois modes évoque le thème dionysien du triple mouvement des anges : mouvement linéaire, oblique et circulaire [6]. L'application qu'en fait ici Bonaventure mérite d'être

1. Pierre Lombard, *Sententiae*, lib. I, dist. 37, c. 1 (t. 1/2, p. 264) ; cf. la *Glossa ordinaria* sur *Cant.* 5, 17 (*PL* 113, 1157) ; J. Prades, « *Deus specialiter est in sanctis per gratiam* », p. 46-67.

2. I *Sent.* d. 37, p. 1, a. 3, q. 2, concl. : « essentialiter, potentialiter, praesentialiter ».

3. Bonaventure se réfère ici à Augustin, *Epist.* 187, n° 15-16 (*CSEL* 57, 93-94 ; cf. *PL* 33, 837-838) ; cf. Pierre Lombard, *Sententiae*, lib. I, dist. 37, c. 3 (t. 1/2, p. 266-267).

4. Bonaventure, *ibid.* : « Diversitas autem modorum essendi accipitur penes diversitatem effectuum, et non qualemcumque, sed solum trimembrem ».

5. Bonaventure ajoute à cet argument celui de la hauteur (*altitudo*) ; pour ces considérations géométriques, les éditeurs de Quarracchi (t. 1, p. 648, note 7) renvoient ici à Augustin, *De quantitate animae* XII, 19 et XVI, 27 (*PL* 32, 1046 ; 1050-1051 ; *BA* 5, 266-267 ; 282-285). On remarquera en particulier, chez Augustin, la description du cercle : le cercle est la figure la plus parfaite qui, par sa conformation même, l'emporte sur toutes les autres ; le thème n'est pas nouveau, cf. P. de Labriolle, « Beauté des figures géométriques », dans *BA* 5, p. 404-405.

6. Denys, *De div. nom.*, c. 4, § 8 (*PG* 3, 703-706 ; *Dionysiaca*, t. 1, p. 189-190) ; cf. Albert, *Super Dion. de div. nom.*, c. 4, n° 95-109. J.-G. Bougerol indique 4 occurrences de ce passage chez Bonaventure, toutes dans d'autres œuvres, en notant : « Il est à remarquer que ce texte n'est pas cité dans le Commentaire » (*Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys*

Digitized by Google

relevée. D'une part, il n'y est pas question des anges en particulier, mais bien des créatures en général pour le « mode linéaire » de sortie, puis des créatures raisonnables pour le « mode oblique » du retour [1]. Cela ne signifie pas que la structure de sortie-retour ne s'applique pas aux anges : Bonaventure s'en servira explicitement au deuxième Livre, dans son introduction au traité des ordres et des hiérarchies angéliques, pour expliquer les diverses définitions de la *hiérarchie* [2]. Le retour, qui présuppose l'idée de sortie, concerne précisément les créatures raisonnables, c'est-à-dire les anges et les hommes (grâce et gloire [3]). Quant au mode circulaire, il revient spécialement au Christ en qui la nature humaine est unie à la nature divine. C'est aspect fait écho au *Prologue* général sur les *Sentences*, dans lequel Bonaventure explique l'affinité entre le « fleuve » et l'incarnation du Fils de Dieu au moyen de l'idée de *circulatio* : la réalité ultime est unie à la réalité première, *sicut in circulo*. Il faut remarquer en outre que le *Prologue* associait déjà la « circulation » à la structure de sortie et de retour : l'incarnation, comme telle, constitue un *exitus* (*exitus incarnationis* : sortie « hors » du Père, « descente »), tandis que, dans le mystère de sa Pâque, le Christ retourne au Père (*Jn* 16, 28) : *et ita fecit circulum* [4]. De cette manière, la figure du cercle convient tout spécialement pour exprimer l'incarnation et la glorification du Seigneur, qui résume en lui tout le « mouvement » des créatures.

Ce thème se retrouvera en bonne place dans le traité de l'incarnation, au troisième Livre, où il constitue le premier argument retenu par Bonaventure pour montrer la convenance de l'incarnation, puisque l'union de la réalité ultime à ce qui est premier manifeste l'excellence de la « consommation » divine : « Ici réside en effet la consommation de la perfection, comme il apparaît dans le cercle, qui est la figure la plus parfaite et qui se termine aussi au point par lequel elle commence [5] ». Du point de vue de la nature assumée, Bonaventure voit une

l'Aréopagite, p. 45). Le texte n'est certes pas cité, mais les principaux éléments en sont repris dans une application originale ; cela mérite d'être remarqué, d'autant plus que la question du mouvement des anges trouve précisément place dans cette même dist. 37 (p. 2, a. 2, q. 1-3). C'est également dans ce dernier contexte que Thomas rappellera la doctrine dionysienne (Thomas, I *Sent.* d. 37, q. 4, a. 1).

1. Bonaventure dit plus exactement que le deuxième mode, qui inclut le premier, s'assimile (*assimilatur*) à celui d'une ligne oblique (*lineae reflexae*). Les traductions médiévales parlent généralement d'un mouvement *obliquus*, mais le vocabulaire ne doit pas nous arrêter ; Albert écrivait déjà : « obliquus motus sive reflexus » (*Super Dion. de div. nom.*, c. 4, n° 100). Bonaventure écrira ailleurs : *circumflexe* (*Hexaemeron*, coll. 18, n° 17 ; éd. Quaracchi, t. 5, p. 417).

2. II *Sent.* d. 9, *Praenotata de nominibus et divisionibus angelorum* ; Bonaventure y développe une double considération : selon la sortie (*egressus*) et selon le retour à Dieu (*regressus*).

3. Cf. J.-G. Bougerol, art. « Regressus », dans *Lexique Saint Bonaventure*, p. 113.

4. I *Sent.*, *Prooemium* ; voir ci-dessus, ch. V,1.

5. III *Sent.* d. 1, a. 2, q. 1, concl. : « Ibi enim est perfectionis consummatio, sicut apparet in circulo, qui est perfectissima figurarum, qui etiam ad idem punctum terminatur, a quo incepit ». Les ressources de cette idée de perfection du cercle sont multiples ; Bonaventure s'en sert notamment pour établir que le ciel possède une figure circulaire (II *Sent.* d. 14, p. 1, a. 2, q. 1) ; l'argument intervient également dans un domaine plus marginal : la tonsure des clercs! (« Figura enim orbicularis est simplicissima, capacissima et pulcherrima », IV *Sent.* d.

Digitized by Google

éminente convenance à l'incarnation du Fils dans la place spéciale que l'homme occupe dans l'univers. Créé à l'image de Dieu, appelé à la communion trinitaire, l'être humain se situe d'une certaine manière au centre de l'univers (*in medio constitutus* [1]) ; il est ce microcosme ou « minor mundus » qui, davantage que les autres créatures, représente son exemplaire divin et réunit en lui la nature spirituelle et corporelle [2]. Dans l'*exitus*, l'être humain est pour ainsi dire le « trait d'union » entre les créatures spirituelles et matérielles, et il reçoit une fonction de « médiation » dans le retour des créatures matérielles à Dieu [3]. On pourra dire, pour reprendre ici l'image du cercle et de la ligne, que par l'incarnation du Fils « la progression linéaire des natures se recourbe en un cercle vers son origine [4] ». La considération des figures géométriques ne doit pas nous tromper. Bonaventure s'oppose fermement aux fausses doctrines des philosophes sur la circulation et le retour éternel [5]. En développant une structure circulaire du temps et de l'histoire, associée au schéma de sortie et de retour, Bonaventure propose une vision profondément théocentrique *et* christocentrique du temps et de l'histoire, faisant droit à l'intervention gratuite de Dieu dans l'histoire, par l'incarnation du Fils venu restaurer la création [6].

Nous sommes ainsi en présence de deux applications majeures de la perfection du cercle. La première concerne Dieu lui-même, « cercle intelligible », parfaitement simple, centre de l'histoire et de toutes choses qui sont issues de lui et retournent à lui. La vie éternelle, pour la créature raisonnable créée à l'image de la Sainte Trinité, s'effectuera par une imitation de la « circularité » divine, en retournant à la Trinité « par le mode d'un certain cercle intelligible » (*per modum cuiusdam circuli intelligibilis* [7]), c'est-à-dire

24, p. 1, a. 1, q. 1). Pour la perfection du cercle et de la sphère, voir aussi Albert, II *Sent.* d. 14, a. 5 (simplicité et perfection).

1. Bonaventure, II *Sent.*, *Prooemium*.

2. III *Sent.* d. 2, a. 1, q. 2, concl.

3. II *Sent.* d. 15, a. 2, q. 1, concl. : « Quia enim homo rationis capax est, ideo habet libertatem arbitrii et natus est piscibus dominari ; quia vero per similitudinem natus est in Deum immediate tendere, ideo omnes creaturae irrationales ad ipsum ordinantur, ut mediante ipso in finem ultimum perducantur » ; cf. J. MacEvoy, « Microcosm and Macrocosm in the Writings of St. Bonaventure », dans *S. Bonaventura 1274-1974*, t. 2, p. 309-343 ; A. Schaefer, « Der Mensch in der Mitte der Schöpfung », dans *S. Bonaventura 1274-1974*, t. 3, p. 337-392 ; on verra en particulier, chez A. Schaefer, le parallélisme des divers ternaires énoncés par Bonaventure (sortie, exemplarité, consommation ou réduction ; puissance, sagesse, bonté ; Père, Fils, Saint-Esprit, etc.) ; voir les tableaux de synthèse, p. 389-392. La doctrine des vestiges trinitaires se révèle particulièrement riche pour saisir la structure triadique de l'univers que Bonaventure cherche à développer dans toutes ses ressources, cf. T. Szabó, *De SS. Trinitate in creaturis refulgente. Doctrina S. Bonaventurae*, Rome, 1955, p. 104-190.

4. J. MacEvoy, *art. cit.*, p. 338 : « The finite circle is expanded by the irruption of the infinite, and the linear progression of natures is curved back to its origin ».

5. Cf. notamment II *Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, concl.

6. J. Ratzinger, *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, Paris, 1988, p. 162-167 : « Représentation circulaire et linéaire du temps dans l'œuvre de saint Bonaventure ».

7. *Quaest. disp. de Myst. Trin.*, q. 8, ad 7. L'idée de cercle ou sphère intelligible s'applique en particulier à l'*éternité* de Dieu, puisqu'elle désigne non seulement l'interminabilité, mais la cohésion et la simultanéité dans l'unité, cf. *ibid.*, q. 5, a. 1, ad 7-8 ; elle permet de manifester également l'infinité et l'unité de la puissance par laquelle Dieu opère toutes choses (I *Sent.* d. 37, p. 1, a. 1, q. 1, ad 3). Dans ces deux cas, Bonaventure se réfère au Trismégiste, pour qui Dieu est une sphère intelligible : « Deus est sphaera infinita, cuius

Digitized by Google

par la mémoire, l'intelligence et la volonté. La perfection du cercle se retrouve également dans le Christ, en qui la nature humaine est unie à la plénitude de la divinité et qui, venu du Père, retourne au Père, attirant à lui tous les hommes. Le Fils est l'exemplaire et l'archétype de tout *exitus* et de tout retour à Dieu. Il procède en effet comme exemplaire de la création ; on a vu que Bonaventure pense cette exemplarité dans le sens d'une propriété de la procession du Fils. Dans cette même ligne de pensée, il explique la convenance de l'incarnation de la personne du Fils en soulignant la priorité qui lui revient dans toute filiation :

> « Si nous considérons le fruit ou l'effet de la réparation, il convenait davantage au Fils de s'incarner, puisque l'incarnation est ordonnée à ce que nous soyons fils de Dieu. Si donc toute réalité postérieure doit être 'réduite' par ce qui est premier dans le même genre, il fut convenable que nous fussions faits fils de Dieu par lui, qui est le Fils par nature [1] ».

Cet argument théologique s'apparente étroitement à celui que Bonaventure a mis en œuvre pour établir que le Saint-Esprit est le premier Don, le Don en qui sont donnés tous les dons. Le procédé de réduction s'appuie ici encore sur le principe aristotélicien : le premier élément d'un genre est la cause de ce qui vient ensuite ; la réalité seconde est « réduite » à la réalité première, et cette réduction s'opère par la réalité première elle-même [2]. C'est par la filiation divine que s'effectue notre retour à Dieu, et le Fils en est l'archétype. A. Gerken a bien souligné la portée de cette thèse : « La densité d'être de cette cause exemplaire, de ce *prius* ontologique, est si grande que le retour, la *reductio*, de la créature au Créateur ne peut se faire que par lui, *prius* ontologique, modèle originel. ... Comme d'après le principe métaphysique de Bonaventure, le *reduci*, ici la réintégration dans la grâce, est accompli par le *prius* ontologique et en porte le caractère, la grâce est donc, de toute éternité, filiale, assimilation au Fils de Dieu, installation dans l'héritage éternel propre au Fils [3] ». Sur le plan de la méthode, on peut observer que la *reductio* est bien « l'âme de la technique du retour à Dieu » ; sur le plan du contenu théologique, la réflexion de Bonaventure trouve dans le Christ le *medium* de toute réduction : « le Christ opère donc en sa personne une réduction qui l'autorise de droit à être un principe réductif [4] ».

centrum est ubique, circumferentia nusquam » (*Liber XXIV Philosophorum*, prop. 2 ; éd. C. Baeumker, p. 31).

1. III *Sent.* d. 1, a. 2, q. 3, concl. : « Postremo, si consideremus reparationis fructum vel effectum, magis competebat Filio incarnari : quia incarnatio ad hoc ordinatur, ut simus filii Dei : si ergo posterius per illud habet reduci, quod est prius in eodem genere, congruum fuit, ut filii Dei efficeremur per eum qui est Filius naturalis ».

2. Aristote, II *Metaph.* 1, 994 a 12-13 ; pour les traductions latines de ce passage, voir ci-dessous, *Annexe* (texte 1) et ch. IX,4,A. J.-G. Bougerol remarque que « Bonaventure ne cite pas textuellement ce texte. Il s'en inspire pour exprimer dans une phrase capitale le fondement de sa métaphysique exemplariste » (« Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote », *AHDLMA* 40 (1973) 135-222, ici p. 196) ; J.-G. Bougerol signale également, comme source aristotélicienne de ce principe, X *Metaph.* 1 1052 b 18.

3. *La théologie du Verbe*, p. 35-36.

4. G.-H. Allard, « La technique de la 'reductio' chez Bonaventure », dans *S. Bonaventura 1274-1974*, t. 2, p. 395-416, ici p. 396 et 400. D'une manière générale, on observe que Bonaventure parle plus souvent de *reductio* que de *reditus* ou de *regressus*, cf. K. Fischer, *De Deo trino et uno*. Das Verhältnis von *productio* und *reductio* in seiner Bedeutung

Digitized by Google

Cette conception se reflète également dans la question complexe du « motif » (*ratio*) de l'incarnation. La rédemption du genre humain, au jugement de Bonaventure, constitue le principal motif de l'incarnation ; cette opinion apparaît comme la plus conforme à la piété, à l'enseignement de l'Écriture et des saints [1]. La rédemption du genre humain ne doit cependant pas être comprise comme la réalité qui constitue la fin (*ratio finaliter movens*) de l'incarnation ou de la nativité du Christ, mais plutôt comme « une certaine raison qui y conduit » (*ratio quodammodo inducens*). Bonaventure souligne fermement les prérogatives du Christ et de l'amour de Dieu. L'absolu ne peut être mû par aucune impulsion extérieure. Le Christ n'est pas ordonné à nous comme à sa fin. Il faut dès lors tenir la proposition inverse : nous sommes ordonnés au Christ comme à notre fin, de la même manière que les membres sont ordonnés à la tête : *propter quod unumquodque, et illud magis* [2]. Sans entrer davantage dans cette question, retenons deux conclusions de la minutieuse analyse menée par A. Gerken. La première concerne l'incarnation, en tant que suprême bien et perfection : l'incarnation est voulue par Dieu pour elle-même, « elle est le premier et le dernier motif de tout le reste (ratio finaliter movens) en tant que manifestation suprême de Dieu ad extra [3] ». Contenant en soi sa propre motivation, constituant par ailleurs le motif (*propter quod*) de tout le reste, l'incarnation apparaît comme le centre de l'histoire auquel la créature est ordonnée. La seconde conclusion prolonge la première dans le contexte de la *reductio* à Dieu : « Pour Bonaventure la *reductio n'est pas seulement* le retour de la création tombée [4] ». Le retour par l'incarnation du Fils, sorti du Père et retourné au Père, n'a certes lieu que par la rédemption et la libération du péché, s'accomplissant concrètement comme salut dans l'histoire. Il n'en demeure pas moins que l'incarnation du Fils porte à son achèvement la créature dont il est lui-même l'exemplaire éternel. La recréation parachève la création. C'est dans le retour à la Patrie, qui s'effectue par assimilation au Fils, que s'accomplit le projet créateur de Dieu.

Cette vue profonde de l'exemplarité du Fils dans l'ordre de la création et de la recréation constitue sans doute l'un des traits les plus fondamentaux de la théologie de Bonaventure. Issu du Père et retournant au Père, le Fils est le modèle de toute sortie et le *medium reducens* par qui toutes choses sont « réduites » au premier principe, à savoir l'unité du Père qui rassemble toutes

für die Gotteslehre Bonaventuras, Göttingen, 1978, p. 12 ; les créatures *retournent* à Dieu parce qu'elles sont *ramenées*, *reconduites* à lui.

1. III *Sent.* d. 1, a. 2, q. 2, concl.

2. III *Sent.* d. 32, a. un., q. 5, arg. 3 : « 'Propter quod unumquodque, et illud magis' [Aristote, *Anal. Post.* I, c. 2, 72 a 29-30] ; sed Filius Dei incarnatus fuit propter genus humanum salvandum, et humana illa natura fuit assumpta pro redimenda tota natura humana : ergo magis diligebat Deus ipsam naturam, propter quam carnem assumsit, quam illam quam assumsit ; ergo idem quod prius » ; ad 3 : « Humanum vero genus respectu incarnationis et nativitatis Christi non fuit ratio finaliter movens, sed quodam modo inducens. Non enim Christus ad nos finaliter ordinatur, sed nos finaliter ordinamur ad ipsum, quia non caput propter membra, sed membra propter caput. Ratio tamen inducens ad tantum bonum fuit nostrae reparationis remedium, sicut in principio huius tertii libri fuit ostensum ». Bonaventure montre ici que Dieu aime le Christ davantage que tout le genre humain (cf. concl.).

3. A. Gerken, *La théologie du Verbe*, p. 231 ; cf. p. 215-251.

4. *Ibid.*, p. 35 ; l'A poursuit : « Dieu en fait n'a créé que pour ramener à lui-même par la *grâce* le monde créé » ; cf. p. 19-45 ; K. Fischer, *De Deo trino et uno*, p. 141-164.

Digitized by Google

choses. C'est là, comme Bonaventure le dira dans ses *Collationes in Hexaëmeron*, « toute notre métaphysique[1] ». Il reste cependant à préciser le rapport du Fils à son Père et à l'Esprit-Saint dans le retour des créatures. Sans entrer dans les nombreux points de théologie trinitaire développés au troisième Livre[2], on se limitera ici à l'esquisse de la compréhension trinitaire de l'*exitus* et du *reditus* que Bonaventure propose dans son commentaire sur le premier Livre. La procession (*processio*) de la personne divine se définit comme une émanation (*emanatio*) ou une sortie (*egressus*, *exitus*). L'usage réunit si fréquemment ces termes qu'il n'y a pas lieu de les dissocier[3]. On distinguera cependant les modes de signification des termes par lesquels nous désignons les personnes et leur procession, selon qu'il s'agit de la personne elle-même, de l'acte ou de la relation[4]. La distinction qui s'impose concerne bien davantage les modes d'émanation ou de sortie, selon lesquels procèdent des personnes réellement distinctes. Le même vocabulaire s'applique également à la création, et c'est ici encore le mode de procession ou de sortie qui se trouve en jeu[5]. Les explications de Bonaventure concernant la volonté (libéralité) et la nature, la procession du Fils comme *ratio exemplandi* et celle du Saint-Esprit comme *ratio liberalitatis* ont suffisamment précisé les distinctions et les connexions nécessaires à la juste intelligence de la fécondité divine *ad intra* et *ad extra*.

Si l'on parle à juste titre de *principe* dans la Trinité, en vertu de l'origine ou de l'émanation vraie et parfaite[6], il n'en va pas de même du terme *fin*. Il ne peut en aucun cas y avoir, dans la Trinité, ce genre de relation qui permettrait de

1. *Coll. in Hexaëmeron*, coll. 1, n° 17 (t. 5, p. 332) ; voir A. Pompei, *Bonaventura da Bagnoregio*, p. 94-98.

2. La théologie trinitaire est bien sûr omniprésente dans le traité de christologie ; on peut toutefois y observer certains lieux de « concentration trinitaire », notamment : l'incarnation du Verbe (dist. 1), la conception du Christ (dist. 4. a. 1), l'assomption (dist. 5, a. 1), la nativité (dist. 8, a. 2), la filiation (dist. 10), la personne du rédempteur (dist. 19, a. 2).

3. Voir en particulier I *Sent.* d. 10, a. 1, q. 1 ; d. 11, a. un., q. 1 ; d. 13, a. un., q. 1 ; d. 14, a. 1, q. 1. Avec une grande finesse, Bonaventure expose les différences entres Grecs et Latins concernant la procession du Saint-Esprit au moyen des réalités créées qui servent à préciser le concept de procession : les Grecs entendent la procession suivant la similitude du mouvement local *ab uno in alium*, tandis que les Latins l'entendent selon la similitude du mouvement causal (d. 11, a. un., q. 1) ; il faut bien sûr exclure de Dieu tout mouvement (*motus*) à proprement parler. Bonaventure retient également le thème patristique du rayon solaire et celui de la floraison (d. 13, a. un., q. 1 ; cf. d. 11, a. un., q. 1, arg. 7-8 et ad 7-8), ainsi que l'image dionysienne et anselmienne de la source, de la rivière et du fleuve (en exluant ici toute dérivation à proprement parler : d. 9, dubium 10 ; cf. d. 11, a. un., q. 1, ad 1). Pour le thème de l'*egressus* des rivières à partir de leur source et de l'*egressus* de la lumière du soleil, voir aussi II *Sent.* d. 13, a. 3, q. 1, concl.

4. Cf. notamment I *Sent.* d. 33, a. un., q. 4 ; pour l'ordre de ces concepts dans notre intelligence du mystère, voir d. 26, a. un., q. 2 ; d. 27, p. 1, a. un., q. 2.

5. Cf. notamment I *Sent.* d. 10, a. 1, q. 1 ; relevons en particulier la formulation suivante, présentée dans une objection : « A Deo exitus est per generationem, per spirationem et per creationem ; sed per generationem non emanat nisi una sola persona, et similiter per spirationem ; ergo per creationem non egreditur nisi una sola creatura » (II *Sent.* d. 1, p. 2, a. 1, q. 1, arg. 4) ; la réponse ne pose guère de difficulté : les personnes divines émanent dans l'unité parfaite de la nature divine, tandis que la créature est finie, ne recevant qu'une participation de la bonté divine (*ibid.*, ad 4).

6. I *Sent.* d. 29, a. 1, q. 1, concl. : « In divinis est vera origo sive emanatio, et non tantum vera, sed etiam completissima ».

Digitized by Google

parler proprement de cause ou de fin. Si l'on pourra intégrer les personnes divines dans le *reditus*, ce sera donc sur la base de l'*ordre* dans la Trinité, les effets créés étant attribués au Fils et au Saint-Esprit en raison de leurs *propriétés*. Deux textes majeurs méritent d'être remarqués dans ce contexte. Dans le premier, Bonaventure se réfère à S. Augustin ; le second se présente comme l'explication d'un passage de S. Hilaire. Ces deux passages étaient déjà mis en valeur par Albert [1] ; nous les retrouverons également au cœur de la réflexion de Thomas lorsqu'il expliquera le *reditus* par les processions des personnes divines.

Au terme de l'étude du rapport du nom de *Verbe* à la créature, Bonaventure rappelle qu'un nom désignant le rapport au créé peut très bien désigner une réalité notionnelle, à condition qu'il signifie en premier lieu la relation personnelle. C'est le cas des noms *Verbum* et *Donum*, désignant proprement le Fils et le Saint-Esprit. Mais qu'en est-il des noms qui désignent la première personne ? Les noms *Père* et *principe* peuvent certes désigner un rapport personnel et un rapport à la créature, mais on a relevé, dans ce cas, la signification analogique du mot. La paternité à l'égard des créatures, comme la réalité désignée par l'expression « principe des créatures », ne revient pas en propre au Père ; cela lui est *approprié*. Bonaventure en donne l'explication suivante, dont nous avons déjà indiqué certains éléments :

> « Le Fils et le Saint-Esprit sont nommés, davantage que le Père, par des noms qui désignent un rapport à la créature, puisque, suivant notre mode de connaissance et selon la raison d'appropriation, il sont *quasi medium* entre nous et Dieu, et que, selon la raison d'appropriation, ce sont eux qui reconduisent à Dieu. C'est la raison pour laquelle, selon Augustin : 'le Père est le principe auquel nous sommes reconduits, le Fils [est] la forme que nous suivons, et le Saint-Esprit [est] la grâce par laquelle nous sommes réconciliés'. Et c'est aussi la raison pour laquelle on dit d'eux, davantage que du Père, qu'il nous sont donnés [2] ».

Prenons garde à la précision des termes. Bonaventure n'entend pas exclure le Père de l'œuvre du *reditus*. La réflexion est menée très explicitement sur le terrain de notre intelligence du mystère, en rappelant qu'il s'agit bien d'appropriations. C'est ainsi que le Fils et le Saint-Esprit sont *quasi medium* entre nous et *Dieu*. De la même manière, ils sont *reducentes* à *Dieu*. On

1. Voir ci-dessus, ch. II,2,A.

2. I *Sent.* d. 27, p. 2, a. un., q. 2, ad 5 : « Magis autem Filius et Spiritus sanctus nominantur nominibus dicentibus respectum ad creaturam quam Pater, quoniam secundum rationem intelligendi et appropriandi quasi medium sunt inter nos et Deum, et secundum rationem appropriandi sunt reducentes ad Deum. Unde secundum Augustinum : 'Pater est principium, ad quod reducimur ; Filius forma, quam sequimur ; et Spiritus sanctus gratia, qua reconciliamur'. Unde et ipsi magis proprie nobis dari dicuntur quam Pater ». Augustin, *De vera religione* LV, 113 (*CCSL* 32, 259-260 ; cf. *PL* 34, 172 ; *BA* 8, 188-191) ; cf. Pierre Lombard, *Sententiae*, lib. I, dist. 3, c. 1, n° 8 (t. 1/2, p. 71). L'édition des *Sententiae* porte « ad quod recurrimus », tout comme l'édition d'Augustin dans le *Corpus Christianorum*, sans indication d'une variante ; les éditeurs des *Opera omnia* de Bonaventure notent à ce propos : « De Vera Religione, c. 55, n° 113, ubi originale *recurrimus* pro *reducimur* » (t. 1, p. 486, note 10). Il ne serait guère suprenant que Bonaventure ait ici spontanément utilisé le vocabulaire de la « réduction » plutôt que celui donné par la *littera*.

Digitized by Google

approprie ici aux deux personnes une réalité qui revient réellement à toute la divinité : toute la Trinité opère le retour, et c'est encore en elle que réside la fin du retour des créatures. Il en va de même pour les noms *principe*, *forme* et *grâce*, tous trois appropriés. L'explication de Bonaventure suggère que la personne du Père échappe d'une certaine manière à notre intelligence, ou plutôt que nous ne la percevons que par le Fils et le Saint-Esprit, qui sont plus accessibles à l'intelligence croyante en raison de leur procession temporelle. Par appropriation, le Père est le principe ou l'origine de qui nous provenons, et le terme de la *reductio* effectuée par les missions des personnes [1]. Du point de vue des sources, il n'est pas sans intérêt de noter ici que cet enseignement concernant la médiation du Fils et du Saint-Esprit, qui plonge ses racines dans une tradition antique bien représentée chez les Pères grecs [2], se trouve illustré par une citation du grand docteur latin, Augustin, transmise aux scolastiques par les *Sentences* de Pierre Lombard.

Bonaventure apporte davantage de détails sur ce point dans l'examen de l'énoncé suivant, tiré du *De Synodis* d'Hilaire de Poitiers : « Le Fils est en effet la tête de toutes choses, mais la tête du Fils, c'est Dieu ; et toutes choses sont référées au Dieu unique suivant ce degré et cette confession, puisque toutes choses ont en lui leur principe, car il est lui-même le principe [3] ». Dans cette phrase, deux termes présentent une difficulté particulière. Le nom de « tête » (*caput*) d'abord : s'il désigne le Fils selon qu'il est Dieu, il doit s'appliquer de la même manière au Saint-Esprit ; mais surtout, comment peut-on dire alors que « Dieu est la tête du Fils [4] » ? S'il désigne le Fils en son humanité, comment faut-il entendre l'affirmation qui fait de lui la tête de *toutes choses* ? Le terme « degré » (*gradus*) fait également problème, puisqu'il n'y a pas de degré entre le Père et le Fils, mais seulement entre Dieu et la créature. L'interprétation du texte d'Hilaire, on le voit, devra signifier la juste distinction et la connexion d'un double rapport : celui des trois personnes au sein de la Trinité, et celui des créatures envers Dieu. Albert expliquait ce passage, en retenant l'acception de

1. Dans cette même dist. 27 (p. 1, dubium 2), Bonaventure se réfère également à ce texte d'Augustin lorsqu'il précise que le terme *origo*, lorsqu'il désigne un rapport à la créature, convient à toute la Trinité ; il est cependant approprié au Père ; s'il désigne un rapport personnel de manière active, il revient au Père et au Fils, étant alors approprié au Père également ; s'il désigne enfin un rapport personnel de manière passive, il convient au Fils et au Saint-Esprit, mais il est ici approprié au Fils selon que *origo* désigne l'émanation par mode de nature.

2. Cf. J.-F. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit et ses dons*, p. 54-57 ; Th. de Régnon, *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*, t. 2, p. 567-568 ; ce dernier rappelle ici la belle formule de S. Irénée, qui résume cette doctrine dans le contexte de la création de l'homme : « Dieu a modelé l'homme selon sa ressemblance et par ses Mains, c'est-à-dire par le Fils et l'Esprit » (« Homo ... secundum similitudinem Dei formatus est et per manus ejus plasmatus est, hoc est per Filium et Spiritum ... » ; *Adversus Haereses*, lib. IV, Praef. 4 ; *SC* 100, 390 ; cf. *PG* 7, 975).

3. *Sententiae*, lib. I, dist. 31, c. 2, n° 8 (t. 1/2, p. 228) : « Caput enim omnium Filius est, sed caput Filii Deus est ; et ad unum Deum omnia hoc gradu et hac confessione referuntur, cum ab eo sumant universa principium, cum ipse principium sit » ; Hilaire, *De Synodis* 59, XXVI (*PL* 10, 521), qui cite et commente l'anathème 26 du synode de Sirmium I (*De Synodis* 38, XXVI, *ed. cit.*, 512). Cf. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum* ..., 37ème éd. (1991), n° 140, p. 75-76 ; cf. p. 71.

4. L'expression renvoie à I *Co* 11, 3 : « Caput vero Christi, Deus ».

Digitized by Google

« tête » selon la divinité, au moyen du concept d'*ordre* dans la Trinité (*ordo naturae*) ; il voyait dans la « référence » des créatures à Dieu un double rapport connexe : conversion à l'essence divine, et conversion aux personnes, en tant que la personne divine se réfère suivant l'ordre de nature à celle de qui elle procède [1]. La réponse de Bonaventure, moins développée que celle d'Albert, n'en diffère pas substantiellement, portant cependant la marque caractéristique de sa théologie trinitaire :

> « *Tête*, selon que ce terme est pris proprement, comporte la raison d'influence et de conformité de nature, et c'est ainsi que l'on dit du Christ qu'il est la tête de toute l'Église [2]. Mais Hilaire le conçoit d'une manière plus étendue, selon que *tête* désigne le principe originel. Et puisque Dieu le Père est le principe du Fils, et que le Fils est le principe de toutes choses, de telle sorte que le Fils est produit et qu'il produit, il est donc la tête et il a aussi une tête. Mais le Père, puisqu'il n'a pas de tête, car il est innascible, est la tête de toutes choses ; et c'est pourquoi il est appelé 'principe fontal', duquel tout provient et à qui tout est 'réduit' par le Fils. Et dans cette 'réduction' il y a un certain degré, si l'on compare les créatures au Fils ; mais si l'on compare en outre le Fils au Père, il n'y a pas de degré, mais seulement l'ordre et l'origine. Et c'est pourquoi Hilaire ne dit pas 'suivant *ces degrés*' mais 'suivant *ce degré*'. Quant à ce que l'on objecte à propos du Saint-Esprit, il faut dire que le Saint-Esprit lui-même, puisqu'il procède du Fils, est 'réduit' au Père par le Fils avec les autres choses ; et c'est pour cette raison que l'on approprie la 'réduction' au Fils [3] ».

Cette réponse de Bonaventure situe très précisément chacune des personnes divines en fonction de l'*ordre* (*origine*) dans la Trinité. Conformément à son enseignement sur l'innascibilité, Bonaventure réfère ultimement cet ordre à la *fontalité* du Père, principe sans principe. Cet ordre se manifeste en premier lieu dans les processions des personnes : le Fils procède du Père (sa « tête »), le Saint-Esprit procède du Fils. Mais il permet également de rendre compte de la place des personnes dans la *reductio* au Père. Le Saint-Esprit nous relie au Fils [4], et le Fils ramène toutes choses au Père, « réduisant » également au Père le Saint-

1. Albert, I *Sent.* d. 31, a. 14.

2. Cet enseignement sera développé dans l'étude de la grâce capitale du Christ, en III *Sent.* d. 13, a. 2.

3. I *Sent.* d. 31, p. 2, dubium 7, concl. : « Dicendum, quod caput, secundum quod proprie accipitur, importat rationem influentiae, et conformitatis naturae : et sic dicitur Christus caput esse totius Ecclesiae ; sed Hilarius extensiori modo accipit, prout caput dicit originale principium. Et quoniam Deus Pater est principium Filii, et Filius principium omnium, ita quod Filius producitur et producit, ideo est caput, et habet caput. Sed Pater quoniam caput non habet, cum sit innascibilis, est caput omnium ; et ideo dicitur fontale principium, a quo omnia et in quem omnia per Filium reducuntur. Et in hac reductione gradus est, comparando creaturas ad Filium ; sed ultra comparando Filium ad Patrem non est gradus, sed ordo et origo. Et ideo Hilarius non dicit *his gradibus*, sed *hoc gradu*. – Quod obiicitur de Spiritu sancto, dicendum, quod ipse Spiritus sanctus, cum procedat a Filio, per Filium cum aliis ad Patrem reducitur ; et propterea Filio appropriatur reductio ».

4. Il revient au Saint-Esprit comme Lien (*nexus*) de nous unir au Fils (à Dieu), cf. I *Sent.* d. 18, a. un., q. 5, ad 4 : « Quia nos natus connectere, donum » ; cf. J.A.W. Hellmann, *Ordo*, p. 86-89 : « Persona tertia est persona nectens » ; J.-F. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit et ses dons*, p. 54-55.

Digitized by Google

Esprit qui procède de lui. L'appropriation de la « réduction » au Fils exprime enfin l'affinité qui réside entre sa place au sein de la Trinité (il est produit - il produit : personne « médiane ») et dans l'œuvre trinitaire *ad extra* (la « médiation » du Fils) : tout comme il est l'exemplaire de la production de la créature, celui par qui le Père accomplit toutes choses, il ramène aussi toutes choses au Père.

On mesure, dans cet étonnant raccourci théologique, la fécondité des grands thèmes bonaventuriens qui s'y trouvent réunis : l'ordre d'origine dans la Trinité, la fontalité du Père, la connexion et l'identité du principe et de la fin, la « réduction ». Le « cercle » trinitaire, imprimant sa structure à la réalité créée, s'achève ainsi dans la personne du Père, la source et l'origine. Le Saint-Esprit, exemplaire de tous les dons divins, ramène au Fils l'humanité que Dieu a constituée au centre de l'univers. Toutes choses sont enfin ramenées au Père par le Fils, modèle originel de la création et du retour à Dieu.

Digitized by Google

CHAPITRE VIII

LA TRINITÉ CRÉATRICE DANS LE TRAITÉ DE BONAVENTURE SUR LA CRÉATION AU DEUXIÈME LIVRE

Le commentaire sur le deuxième Livre, dans la section consacrée à la production de la créature (dist. 1-20) n'apporte pas d'éléments fondamentalement nouveaux, sur le plan doctrinal, par rapport à ce que nous avons pu relever dans le premier Livre au sujet de la Trinité créatrice. Sans entrer dans tous les détails de l'enseignement de Bonaventure concernant la création, l'apport de ce deuxième Livre pourra se résumer à trois lieux ou domaines principaux : l'étude du principe créateur et l'exégèse trinitaire du premier verset de la *Genèse* ; l'opération du Père par le Fils, Parole créatrice de Dieu ; la création de l'homme à l'image de la Trinité [1]. Comme nous l'avons fait pour S. Albert, nous regrouperons ces trois thèmes connexes, après une rapide esquisse de la structure de ce Livre, autour de l'exégèse de *in principio*. En examinant les principaux traits de la théologie trinitaire dans le traité de la création, nous chercherons à discerner dans quelle mesure ce traité fait droit à la compréhension trinitaire de l'agir divin que Bonaventure a développée dans le premier Livre.

1. LA STRUCTURE DU DEUXIÈME LIVRE

La structure du deuxième Livre, telle que Bonaventure la présente, comporte une caractéristique fort significative du propos de son commentaire. La première *division du texte* (dist. 1) propose en effet une répartition de la matière de ce Livre en deux sections : la création *de l'homme* (*de hominis conditione* : dist. 1-20), puis la tentation et le péché (dist. 21-44). La création de l'univers y trouve place dans la mesure où l'homme, au centre du monde créé, « communique » avec toutes les créatures ; la création des choses « en général » puis des créatures « en particulier » intéresse donc spécialement notre docteur

1. La *Praelocutio* placée par les éditeurs de Quaracchi au début du commentaire sur le deuxième Livre (t. 2, p. 1-3) concerne moins ce deuxième Livre que le premier, auquel tous ses thèmes font référence. Nous n'entrerons pas dans la considération des thèmes qui concernent la doctrine du péché (le péché contre le Saint-Esprit par exemple, d. 43).

Digitized by Google

du point de vue du rapport que ces autres créatures entretiennent avec l'homme pour qui elles ont été faites [1]. Le traité de la création en général (dist. 1), de la *conditio* de la créature purement spirituelle (les anges, dist. 2-11) puis de la créature corporelle (dist. 12-15) trouve ainsi son point d'aboutissement dans la production et la conservation de la créature spirituelle et corporelle, l'être humain (dist. 16 ss.).

Cette perspective domine expressément le *Prooemium* du commentaire sur le deuxième Livre, introduit par ce verset de l'*Ecclésiaste* (7, 30) qui fournit la trame de la présentation de Bonaventure : « Ce que j'ai trouvé seulement est que Dieu a fait l'homme droit, et que l'homme s'est lui-même embarrassé de questions infinies [2] ». Le *Prooemium* place ainsi un accent tout particulier sur la création de l'homme ; cela le distingue sensiblement des *Prologues* d'Albert et de Thomas, qui font certes mention de la place spéciale de l'homme, mais en l'intégrant dans la perspective plus globale de la création de l'univers. Bonaventure, suivant une démarche inverse, intègre la présentation des autres créatures dans la considération de l'homme constitué « au milieu » de l'univers (*in medio constitutus*) en soulignant le thème de l'image de Dieu [3] et la *conversio* de l'être humain à Dieu (l'homme « droit »). L'être humain reçoit, dans la conversion et la soumission à Dieu, la maîtrise des créatures qui ont été faites pour lui ; il participe au gouvernement divin par son intelligence, sa volonté et sa puissance. C'est également par rapport à ces trois facultés que Bonaventure présente l'éloignement de Dieu par le péché (les « questions infinies » dans lesquelles l'homme s'embrouille, suivant le verset en exergue). Toute l'*intentio* de ce deuxième Livre concerne donc la *conditio* de l'homme et sa déviation. Bonaventure en souligne la finalité morale et théologale : il s'agit de connaître *l'origine du bien*, afin que l'homme le désire, y parvienne et s'y repose ; le traité du péché, de son côté, a pour but de faire connaître *l'origine du mal*, afin que l'homme l'évite [4].

Cette présentation du deuxième Livre rejoint très précisément les explications de Bonaventure concernant la finalité de la science théologique. Celle-ci ne vise pas un pur savoir, mais une connaissance capable de mouvoir

1. II *Sent.* d. 1, *div. text.* : « Quia enim homo communicat cum omnibus creaturis, et cetera facta sunt propter hominem, ideo primo agit de conditione rerum in generali, secundo vero in speciali, infra distinctione secunda : *De angelica vero natura* etc. ».

2. « Solummodo hoc inveni, quod Deus fecit hominem rectum, et ipse se infinitis immiscuit quaestionibus » ; le texte latin d'*Eccle.* 7, 30 (v. 29 dans la plupart des éditions actuelles de la Bible) est ici celui que donnent les éditeurs de Quaracchi (t. 2, p. 3), en fonction du commentaire de Bonaventure.

3. Le thème de l'image de Dieu apparaît à plusieurs reprises dans le *Prooemium* ; Bonaventure indiquera au début du traité de la création de l'homme : « Et sic summa totius partis huius consistit in hoc, scilicet ostendendo, quod homo factus ad Dei imaginem et similitudinem » (II *Sent.* d. 16, *div. text.*).

4. II *Sent. Prooemium* : « In his autem duobus clauditur terminus totius humanae comprehensionis, ut cognoscat originem boni et cognoscendo requirat et ad illam perveniat et ibi requiescat ; et ut cognoscat originem et principium mali, et illud vitet et caveat. In his etiam clauditur tota intentio tractatus libri praesentis, qui circa duo versatur, scilicet circa hominis conditionem, et eius deviationem ». On pourra voir à ce sujet la glose fervente des éditeurs de Quaracchi (t. 2, p. 6, *nota*).

Digitized by Google

l'affectivité ; sa finalité principale consiste à nous rendre bons [1]. C'est ainsi que Bonaventure, dans le traité de la création, adoptera une attitude réservée à l'égard de certains problèmes qui, à son jugement, ne présentent guère d'utilité pour le salut [2]. Notons enfin que la dimension trinitaire de l'agir créateur est absente de ce *prooemium* comme de la première *divisio textus* qui introduit le commentaire [3].

2. *IN PRINCIPIO*

La première distinction du commentaire concerne la *conditio* des créatures en général. Bonaventure la divise en deux sections : l'*exitus* des créatures dans l'être (la création quant à son principe efficient), et l'*ordo* des créatures (rapport à la fin) [4]. L'exégèse trinitaire des premiers mots de la *Genèse* (*in principio*) apparaît dans les problème soulevés en référence directe à la *littera* des *Sentences*, au terme des trois articles consacrés à la création du côté de son principe efficient [5]. Bonaventure en retient trois interprétations, comme Albert, mais en les fondant plus précisément sur la triple signification de la préposition *in*. Si cette préposition désigne simplement l'ordre, *in principio* signifie « avant les autres choses » (*ante alia*) ; si elle désigne un rapport de mesure, l'expression signifie alors « au premier instant du temps » (*in primo instanti temporis*) ; si enfin elle implique un rapport de causalité, c'est l'exégèse trinitaire qui s'impose : *in principio* veut dire *in Filio*. Dans ce cas, le rapport de causalité ne concerne pas seulement l'efficience, mais aussi l'exemplarité.

Tout comme Albert, Bonaventure reconnaît que ces trois *expositiones* sont vraies et catholiques, et qu'elles permettent d'exclure trois erreurs commises au sujet de la production du monde. Ces trois exégèses se présentent dans un ordre différent de celui d'Albert, mais on observe la même correspondance entre telle

1. I *Sent. Prooemium*, q. 3, concl. : « Unde hic est contemplationis gratia, et ut boni fiamus, principaliter tamen, ut boni fiamus. ... Nam haec cognitio, quod Christus pro nobis mortuus est, et consimiles, nisi sit homo peccator et durus, movet ad amorem ; non sic ista : quod diameter est asymeter costae. Concedendum ergo, quod est, ut boni fiamus ».

2. Bonaventure manifeste moins d'intérêt qu'Albert pour les questions touchant aux sciences naturelles. Il note par exemple, dans la question de la figure circulaire du ciel : « Quia tamen curiosorum instantia non desistit, necesse habent doctores sacrae Scripturae multa determinare, quae sine salutis dispendio possent de facili pertransire » (II *Sent.* d. 14, p. 1, a. 2, q. 1, concl.).

3. Il faut cependant noter le ternaire des facultés d'intelligence, volonté et puissance, par lesquelles l'homme imite Dieu (ou s'en détourne) ; le contexte ne fait pourtant pas explicitement état d'une signification proprement trinitaire. Le *Prologue* d'Albert sur le deuxième Livre ne mettait pas davantage en valeur la dimension trinitaire de l'agir créateur, mais Albert présentait la création, dans son *Prologue* général, autour de la personne du Fils. Thomas sera le seul de nos trois auteurs à introduire le deuxième Livre en soulignant l'agir créateur des personnes divines.

4. II *Sent.* d. 1, *div. text.* et *tractatio quaestionum.*

5. II *Sent.* d. 1, p. 1, dubium 2.

Digitized by Google

exégèse et l'erreur qu'elle permet de réfuter [1]. Bonaventure y ajoute également le motif qui, à son jugement, se trouve à l'origine de chacune des trois erreurs.

In principio : première interprétation

La première exégèse exclut la création du monde par l'intermédiaire des anges (erreur des *moderni philosophantes* : création *mediante intelligentia* [2]) : Dieu a créé le ciel et la terre « au principe », c'est-à-dire avant toutes les autres choses. L'idée d'un rôle intermédiaire des anges a été réfutée auparavant par le rappel de l'œuvre créatrice du Fils : Dieu ne crée pas par la médiation d'un autre agent, mais seulement par son Fils : *Dixit enim, et facta sunt* (cf. *Ps* 148, 5). La médiation d'une créature dans l'œuvre de création est donc contraire à la foi, étant par ailleurs contraire à la raison : il est impossible que la créature exerce une activité créatrice, même ministérielle, puisque la création requiert un agent d'une puissance infinie [3].

Sur le plan philosophique, cette erreur est d'une certaine manière concevable si l'on ne pose pas la création de la matière, mais si on la présuppose à l'activité d'intermédiaires ; cette fausse opinion, précise Bonaventure, constitue l'erreur fondamentale des philosophes (néoplatoniciens) qui ont compris la production du monde comme une chaîne descendant de Dieu, par les *intelligentiae*, jusqu'à l'orbe lunaire et aux esprits inférieurs [4]. Sur le plan exégétique, Bonaventure ajoute que cette fausse doctrine provient de l'interprétation angélologique de *Gn* 1, 26 (*faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*) : selon cette exégèse juive, c'est aux anges que Dieu aurait parlé en disant « *notre* image et similitude » [5]. Suivant une tradition d'interprétation bien établie avant lui, Bonaventure oppose donc à cette exégèse juive l'interprétation chrétienne trinitaire : Dieu crée par son Fils.

L'étude de la création de l'homme à l'image de la Trinité, à la dist. 16, apporte davantage de détails sur ce dernier point. En utilisant le pluriel *faciamus*, l'Écriture signifie l'opération de toute la Trinité dans la création de l'homme. Elle le fait expressément pour l'homme et non pas pour les autres

1. Chez Albert : 1) *in Filio* / erreur qui pose la pluralité des principes ; 2) *in principio temporis* / erreur qui pose l'éternité du monde ; 3) création *ante omnia* des anges et de la matière des quatre éléments / erreur qui pose l'influence créatrice des anges (Albert, II *Sent.* d. 1, a. 1).

2. Bonaventure, II *Sent.* d. 1, p. 1, dubium 2 ; pour cette doctrine, voir notamment C. D'Ancona Costa, « La doctrine de la création 'mediante intelligentia' dans le *Liber de causis* et dans ses sources », *RSPT* 76 (1992) 209-233.

3. II *Sent.* d. 1, p. 1, a. 2, q. 2, contra 4 et concl. ; cf. III *Sent.* d. 14, a. 3, q. 3 ; la doctrine de Bonaventure sur ce point est comparable à celle d'Albert, cf. D.R. Losa, « Un trait original du tempérament intellectuel de saint Thomas », *RT* 50 (1950) 157-171, ici 167-168.

4. II *Sent.* d. 1, p. 1, a. 2, q. 2, concl. ; pour plus de détails, voir la note 3 des éditeurs de Quaracchi (t. 2, p. 29).

5. II *Sent.* d. 1, p. 1, dubium 2 : « Et hic error ortum habet ex illo verbo : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, quasi Deus loquatur angelis » ; pour cette interprétation, voir G. Dahan, « L'exégèse de *Genèse* 1, 26 dans les commentaires du XIIe siècle », *Revue des Etudes Augustiniennes* 38 (1992) 124-153, cf. p. 144-148. Cette exégèse juive n'entend pas faire des anges des créateurs à proprement parler, mais suggère plutôt que Dieu prit conseil auprès des anges avant de créer. G. Dahan note que cette idée d'une délibération de Dieu avec ses anges semble avoir été dirigée d'abord contre les doctrines dualistes et polythéistes, avant d'être opposée à l'interprétation chrétienne.

Digitized by Google

créatures, en raison de la dignité de l'être humain créé à l'image de la Trinité [1]. Pierre Lombard résumait déjà l'exégèse chrétienne de la manière suivante : « C'est le Père qui parle au Fils et au Saint-Esprit et non pas, comme le pensent certains, aux anges ; car l'image de Dieu et des anges n'est pas une seule et même image ou similitude [2] ». Bonaventure reprend cette explication du Lombard : il est impossible que l'image dans l'homme se réfère aux anges, puisque l'image désigne ce à quoi l'homme est ordonné immédiatement comme à sa fin [3]. Les mots de *Gn* 1, 26 posent en outre plusieurs problèmes relatifs à la Trinité créatrice. L'*imago* dont il est question ici peut s'entendre de l'image incréée ou de l'image créée. Dans le premier cas, on pourra la référer à l'essence divine dans les trois personnes, mais on peut aussi comprendre qu'*imago* et *similitudo* désignent le Fils, ou même qu'*imago* désigne le Fils tandis que *similitudo* renvoie au Saint-Esprit. Dans le second cas, Bonaventure rappelle également diverses interprétations : *imago* peut désigner les réalités naturelles et *similitudo* les réalités de la grâce, ou alors *imago* peut désigner la faculté de connaissance (*potentia cognoscendi*) tandis que *similitudo* signifie la faculté d'amour (*potentia diligendi*), etc. [4]. Bonaventure adopte une position prudente, sans entrer profondément dans cette discussion. Avec le Lombard, il retient comme « assez probable » (*satis probabile*) la solution des diverses interprétations qui voient dans l'image la réalité créée, sans exclure pourtant qu'on puisse l'entendre de l'image incréée. Ce dernier cas ne présente aucune difficulté, puisque *image* se dit analogiquement (*secundum prius et posterius*) du Fils et de la créature [5].

Quant au Saint-Esprit, et cela mérite d'être noté, il ne tient qu'une place fort restreinte dans cette question. Il est certes inclus dans la considération de la Trinité, mais ne reçoit qu'une attention marginale [6]. Par ailleurs, l'intérêt de Bonaventure, dans le traité de l'image au deuxième Livre, concerne moins la théologie trinitaire que l'anthropologie [7]. Ce n'est que plus marginalement, ainsi qu'on l'a noté à propos des anges, qu'il fait intervenir la considération de la Trinité sous l'aspect de son agir créateur.

1. II *Sent.* d. 16, dubium 1 ; cf. a. 1, q. 1, fund. 1.

2. *Sententiae*, lib. II, dist. 16, c. 2 (t. 1/2, p. 406) : « Ex persona enim Patris hoc dicitur ad Filium et Spiritum Sanctum, non, ut quidam putant, angelis, quia Dei et angelorum non est una et eadem imago vel similitudo ».

3. Bonaventure, *ibid.*, dubium 2 ; les éditeurs de Quaracchi (t. 2, p. 407, note 2) n'indiquent qu'un seul parallèle à ce « dubium » chez les scolastiques (Pierre de Tarentaise).

4. *Ibid.*, dubium 3 ; cf. a. 2, q. 3.

5. *Ibid.*, dubium 4 ; cf. aussi a. 1, q. 1. Albert y répondait dans les mêmes termes (II *Sent.* d. 16, a. 6). Notons que Bonaventure voit une certaine *nécessité* à ce qu'une créature soit assimilée à Dieu par la conformité de l'image : « Necesse est autem, omnem creaturam quoquo modo assimilari Deo ; necesse est etiam, aliquam ad complementum universi expresse assimilari Deo : et ideo omnis creatura habet rationem vestigii, sed aliqua habet rationem imaginis, illa videlicet, quae assimilatur expresse » (a. 1, q. 1, concl.).

6. Il sera encore brièvement question de l'Esprit-Saint à la dist. 17, où Bonaventure exclut l'interprétation qui voit dans le Saint-Esprit le *spiraculum vitae* (*Gn* 2, 7) que Dieu insuffle dans l'homme (d. 17, a. 1, q. 1, arg. 1 et ad 1).

7. On notera à cet égard que la plupart des aspects relevant proprement de la théologie trinitaire sont rassemblés dans les *dubia* au terme de la dist. 16.

Digitized by Google

In principio : deuxième interprétation

La deuxième interprétation des premiers mots de la Genèse (*in principio = in primo instanti temporis*) permet de réfuter « l'erreur des aristotéliciens qui ont prétendu que le monde a été créé de toute éternité [1] ». Cette exégèse met l'accent sur le commencement du monde dans le temps. Bonaventure a déjà expliqué au premier Livre que l'idée de la création du monde *ab aeterno* comporte une contradiction interne ; se demander si Dieu peut créer un monde éternel revient à se poser la question suivante : Dieu aurait-il pu, avant le monde, faire que le monde, ayant un principe, n'ait pas de principe [2] ? La raison de cette erreur serait à chercher dans la difficulté de saisir comment le monde a commencé, et pourquoi à tel moment plutôt qu'à un autre [3].

Bonaventure connaît l'interprétation des *moderni* qui disent, ainsi qu'on l'a vu chez Albert, qu'Aristote n'a jamais enseigné l'éternité du monde mais seulement l'absence d'un commencement par un mouvement naturel ; il affirme cependant ne pas savoir si cette position correspond exactement à la pensée du philosophe [4]. L'erreur dans laquelle sont tombés les philosophes et, ajoute-t-il, « même le plus excellent des philosophes », n'est pourtant pas entièrement étrangère à la raison si l'on conçoit la matière comme éternelle. Mais si l'on tient le juste concept de création, à savoir la création de toutes choses *ex nihilo*, concept raisonnable et enseigné par la foi, la thèse d'un monde produit de toute éternité est radicalement inacceptable et on peut en démontrer la fausseté [5].

1. II *Sent.* d. 1, p. 1, dubium 2 : « Ex secunda expositione eliditur error Aristotelicorum, qui dixerunt, mundum conditum ab aeterno ».

2. I *Sent.* d. 44, a. 1, q. 4, concl. : « Unde idem est quaerere, utrum Deus potuerit ante mundum facere, quod mundus habendo principium non haberet principium ; et hoc includit contradictionis utramque partem ». La création d'un monde éternel ou la création du monde de toute éternité se présente ainsi comme une chose absolument impossible (*impossibile simpliciter*).

3. II *Sent.* d. 1, p. 1, dubium 2 ; le problème est spécieux, ainsi que Bonaventure l'explique avec davantage de détails en I *Sent.* d. 44, a. 1, q. 4.

4. II *Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, concl. ; cf. Albert, II *Sent.* d. 1, a. 10-11. L'information de Bonaventure dans ce domaine, comme l'a montré J.-G. Bougerol, est loin d'être négligeable. Par ailleurs, Bonaventure se trouve d'accord avec S. Ambroise et Pierre Lombard, qui attribuent à Aristote l'enseignement de trois principes du monde : la matière, la forme (*species*) et l'*operatorium* (II *Sent.* d. 1, p. 1, dubium 3 ; cf. *Sententiae*, lib. II, dist. 1, c. 3 ; t. 1/2, p. 331). Cette position constitue un cas fort intéressant pour la recherche de la documentation aristotélicienne de Bonaventure (cf. J.-G. Bougerol, *Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote*, p. 198-199). Quant à Albert, sa position rejoint celle des *moderni* auxquels Bonaventure fait allusion, cf. ci-dessus, ch. III,2,B.

5. II *Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, concl. : « Ponere, mundum aeternum esse sive aeternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et rationem, sicut ultima ratio probat ». Bonaventure apporte six arguments en faveur de sa thèse, tirés notamment d'Aristote et d'Averroès. Sa réponse en retient particulièrement le dernier : puisque le monde tient son être après son non-être, il est impossible qu'il soit éternel. L'enseignement de Bonaventure sur ce point a donné lieu à plusieurs études ; voir notamment F. Van Steenberghen, « Saint Bonaventure contre l'éternité du monde », dans *S. Bonaventura 1274-1974*, t. 3, p. 259-278 ; P. Van Veldhuijsen, « The question on the possibility of an eternally created world : Bonaventura and Thomas Aquinas », dans *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*, J.B.M. Wissing éd., « STGMA, 27 », Leiden, New York, København, Köln, 1990, p. 20-38, cf. p. 24-28 ; R.C. Dales, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, p. 87-96.

Digitized by Google

Ici encore, le cœur du débat réside dans l'idée d'une matière éternelle ou préalable à la production des créatures, confrontée à la thèse de la création de toutes choses *ex nihilo*. C'est la raison pour laquelle le traité de la création repose ultimement sur le concept de création *ex nihilo*, établi dès la première question de ce deuxième Livre. Comme l'a bien noté J. Jolivet, « toute la rigueur abstraite de cette question est finalement suspendue à la première ligne de la *Genèse* [1] ». Or la raison philosophique, dans ce domaine, montre bien des déficiences. Comme Albert, Bonaventure remarque que les philosophes ont été généralement incapables de percevoir la notion complète de création *ex nihilo*, alors que cette vérité apparaît immédiatement et sans difficulté à l'esprit des fidèles [2]. Bien que la création *ex nihilo* soit conforme à la raison et que Bonaventure cherche à en manifester le fondement rationnel, ce n'est pas tant par une démarche philosophique qu'on la tiendra avec certitude, mais bien plutôt par la Révélation qui nous l'enseigne comme une vérité de foi [3].

Ce problème de l'éternité du monde sera considéré une nouvelle fois au terme de la dist. 13, dans l'exégèse théologique du « Dixit Deus, fiat » de la *Genèse* (*Gn* 1, 3 ; 1, 6 etc.), auquel fait écho le « Dixit, et facta sunt » du *Psaume* (*Ps* 32, 9 ; 148, 5). Dieu en effet « n'a parlé qu'une fois » (*Ps* 61, 12). Comment comprendre dès lors que lorsque Dieu parle, il engendre le Fils de toute éternité et la créature dans le temps ? La réponse de Bonaventure reprend ici plusieurs éléments de sa théologie trinitaire concernant le Verbe et le *dire* en Dieu. Lorsque Dieu dit les créatures, son *dire* est l'expression de soi dans un effet extérieur, connotant actuellement cet effet créé. Il doit être distingué du *dire* par lequel il engendre le Fils, à la manière d'un acte « quasi intérieur » par lequel il se dit lui-même et toutes choses : Dieu parle, c'est-à-dire « il engendre le Fils en qui il a tout disposé [4] ». Le *dire* divin, dans ce deuxième cas, doit alors être compris dans le sens de la *disposition* de toutes choses ; de cette manière, il ne connote pas l'effet créé en acte, mais *in habitu*. Bonaventure retient également un troisième *dire* auquel ne correspond pas la conception d'un verbe. Ce troisième cas présente une certaine difficulté, puisqu'à proprement parler tout *dire* implique la production d'un verbe ; Bonaventure le retient cependant, malgré cette restriction, afin d'expliquer de quelle manière chaque personne se dit elle-même [5].

Le texte de l'Écriture présente en outre deux difficultés. La première vient de l'ordre des mots : Dieu *dit*, puis il *fait*. Bonaventure y répond en soulignant

1. J. Jolivet, « Commentaire philosophique de Genèse 1, 1 chez Bonaventure et Thomas d'Aquin. Le problème de l'éternité du monde », dans *In principio*. Interprétations des premiers versets de la Genèse, « Centre d'études des Religions du Livre », « Etudes augustiniennes », Paris, 1973, p. 213-234, ici p. 219-220.

2. II *Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 1, concl. ; Albert tenait la création comme une œuvre miraculeuse et divine, l'envisageant délibérément du côté de Dieu ; Bonaventure, par une autre voie, montre davantage l'insuffisance d'une démarche philosophique qui part du créé ; cf. D.R. Losa, *Un trait original du tempérament intellectuel de saint Thomas*, p. 159-161.

3. *Ibid.* : « Ubi autem deficit philosophorum peritia, subvenit nobis sacrosancta Scriptura, quae dicit, omnia esse creata et secundum omne quod sunt in esse producta. Et ratio etiam a fide non discordat, sicut supra in opponendo ostensum est ».

4. II *Sent.* d. 13, dubium 3.

5. *Ibid.* ; cf. I *Sent.* d. 27, p. 2 ; II *Sent.*, *Praelocutio.*

Digitized by Google

que l'Écriture, en précisant que Dieu *dit*, signifie que l'acte créateur est une *manifestation de soi*. On reconnaît dans cette réponse l'« expressionnisme » de la conception bonaventurienne du rapport entre le monde et Dieu [1]. Bonaventure rappelle ailleurs (dans le contexte du langage des anges) que Dieu s'exprime par une double parole (*sermo sive verbum*) : la parole intérieure, c'est-à-dire le Verbe, et la parole extérieure, qui est un effet du Verbe. La créature est une parole par laquelle Dieu se manifeste, renvoyant à la Parole originelle, le Verbe divin [2]. Par ailleurs, en indiquant que Dieu *dit* puis *fait*, l'Écriture montre la « facilité » avec laquelle Dieu crée : il n'a qu'à dire pour que la créature soit faite. Le second problème concerne la répétition de l'expression *Dixit Deus, fiat* dans le premier chapitre de la *Genèse*. Bonaventure y répond très aisément : les termes sont répétés, non pas en vertu de ce qui est principalement signifié (l'acte divin), mais en raison de la pluralité des effets produits.

Si l'on considère maintenant plus spécialement la deuxième acception de *dire* (« Dieu *dit* : il engendre le Fils en qui il a tout disposé et par qui il a tout produit »), l'idée de disposition (*dispositio*) permet d'expliquer la non-éternité de l'effet créé. Le *dire* divin et le Verbe désignent une réalité éternelle, tandis que l'effet résultant de ce *dire* est produit dans le temps à la manière de ce qui est consécutif à une disposition, c'est-à-dire non pas immédiatement, mais au moment fixé par l'ordonnance divine :

> « Car Dieu n'a pas produit [la créature] à l'instant même où il a engendré le Fils en qui il a [tout] disposé ; mais, de même qu'en engendrant le Fils de toute éternité il a disposé de produire dans le temps, il a ainsi produit dans le temps. Il n'était donc pas seulement dans la disposition éternelle de Dieu que les choses fussent produites, mais aussi *quand* elles seraient produites. Et c'est de cette manière que *dire*, dans les divers jours [de la création], désigne la même disposition éternelle, dans laquelle est disposé éternellement ce qui est produit successivement dans le temps [3] ».

Cette explication, pour le fond, rejoint celle que S. Albert formulait au même endroit [4]. Elle s'en distingue cependant par l'exploitation systématique de l'idée de *disposition* que Bonaventure trouvait dans la *littera* des *Sentences* [5]. De plus, en distinguant l'unique disposition et la production successive des créatures, cette explication rejoint plus étroitement l'interprétation bonaventurienne de l'« œuvre des six jours ». Albert accordait en effet sa préférence à l'exégèse augustinienne, mieux accordée aux exigences de la raison : Dieu a produit toutes choses simultanément, sans intervalle temporel. Bonaventure choisit très clairement la position inverse, qui voit dans la distinction des six « jours » du récit

1. II *Sent.* d. 13, dubium 3 : « Nec est ibi nugatio, cum dicitur : *Dixit Deus : Fiat*, quia non tantum importat ipsam actionem in se, sed etiam prout est ad ipsius manifestationem ».

2. II *Sent.* d. 10, a. 3, q. 2, ad 2.

3. II *Sent.* d. 13, dubium 3: « Nam Deus produxit non tunc, cum Filium genuit, in quo disposuit : sed sicut generando Filium ab aeterno disposuit, se producturum in tempore, sic produxit in tempore. In ipsa enim dispositione Dei aeterna non solum erat, quod res producerentur, sed etiam quando producerentur. Et hoc modo *dicere* in diversis diebus dictum eandem importat dispositionem et aeternam, in qua simul disponuntur aeternaliter, quae successive producuntur ex tempore ».

4. Albert, II *Sent.* d. 13, a. 4 ; voir ci-dessus, ch. III,2,B.

5. *Sententiae*, lib. II, dist. 13, c. 6 (t. 1/2, p. 393).

Digitized by Google

biblique une succession temporelle. Les créatures corporelles ont été créées simultanément dans leur matière, mais formées et distinguées suivant cet ordre temporel des jours [1]. Avec bien des nuances, on peut observer entre le dominicain et son confrère franciscain, sur ce point, une différence comparable à celle qui sépare, dès l'antiquité, l'école d'Alexandrie et celle d'Antioche [2]. L'enjeu de cette question, chez les deux médiévaux, concerne moins le débat entre allégorisme et littéralisme que le statut de la réflexion philosophique dans la lecture de l'Écriture [3].

Les explications données par Bonaventure au sujet de son option exégétique illustrent remarquablement, face à la position d'Albert (et de Thomas), le tempérament théologique du franciscain. Bonaventure se veut en effet fidèle aux Pères qui ont suivi la *via theologica*. Quant à l'interprétation augustinienne, elle représente la *via philosophica*, qui introduit la raison dans les choses de la foi. Augustin, en enseignant la création simultanée de toutes choses, a donc compris les « jours » de la *Genèse* comme des jours « spirituels » plutôt que « matériels » ; il a ainsi donné une exégèse particulièrement conforme à la raison, sans déroger à l'Écriture : position « très raisonnable et fort subtile [4] ». Bonaventure lui préfère pourtant l'autre interprétation (soutenue par la très grande majorité des Pères et des docteurs), pour deux raisons. L'interprétation augustinienne, tout d'abord, prend trop d'aises par rapport à l'Écriture, « tordant » quelque peu son sens. Il apparaît d'autre part plus sûr et méritoire, ajoute Bonaventure, de soumettre sans restriction notre intelligence et notre raison à l'Écriture.

Ainsi donc, tout en reconnaissant que cette seconde interprétation n'a pas la même valeur que la première au regard de la raison, Bonaventure la prend à son compte, préférant à la voie philosophique une démarche théologique plus conforme à la piété [5]. Il adoptera la même position dans la question de la création de la lumière. Tandis qu'Augustin voyait dans la *lumière* de *Gn* 1, 3-5 la nature angélique « formée », et dans les *jours* l'illumination par laquelle Dieu découvre son œuvre aux esprits angéliques [6], Bonaventure lit dans l'œuvre du premier

1. Bonaventure, II *Sent.* d. 12, a. 1, q. 2.

2. Cf. H.-D. Gardeil, « Renseignements techniques (Appendice II) IV : L'Hexaéméron à l'époque patristique », dans *Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, Ia, Questions 65-74 : L'œuvre des six jours*, Paris, Tournai, Rome, 1960, p. 286-288.

3. Bonaventure fait un large usage de l'exégèse allégorique ; ici même, il appuie son choix par une explication de la succession temporelle des six jours fondée sur les quatre sens de l'Ecriture : littéral, moral, allégorique et anagogique.

4. *Ibid.* : « Et haec positio multum fuit rationabilis et valde subtilis » ; on pourra voir une traduction française de la longue explication de Bonaventure chez H.-D. Gardeil, « Renseignements techniques (Appendice II) V, 3 : Les commentaires d'Albert le Grand et de S. Bonaventure », dans *op. cit.*, p. 305.

5. *Ibid.* : « Verumtamen, quia ad hanc positionem videtur intellectus Scripturae distrahi, et securius est et magis meritorium, intellectum nostrum et rationem omnino Scripturae supponere, quam ipsam aliquo modo distrahere : ideo communiter alii doctores, et qui praecesserunt Augustinum, et qui secuti sunt, sic intellexerunt et posuerunt, sicut textus et littera sacrae Scripturae Genesis sonare videntur. Unde posuerunt, omnia corporalia simul esse creata in materia, sed non simul, sed per senarium dierum, esse distincta in forma. – Hanc positionem, etsi minus videatur rationabilis quam alia, non tamen est irrationabile sustinere ».

6. Bonaventure reprend également cette exégèse d'Augustin, mais il s'agit pour lui d'un sens spirituel, tandis qu'Augustin vise ici le sens littéral de l'Ecriture. Bonaventure y rappelle le problème de la pluralité des sens de l'Ecriture (II *Sent.* d. 12, a. 1, q. 2, concl., quatrième

Digitized by Google

jour la création d'une lumière corporelle (trois jours avant la création du soleil), en soutenant ici encore la distinction matérielle des six jours. Les raisons qu'il apporte à l'appui de cette option indiquent la même attitude intellectuelle : fidélité au sens le plus manifeste de l'Écriture, témoignage de la grande majorité des docteurs à part Augustin, sécurité et utilité de cette exégèse pour la foi [1]. Bonaventure se révèle, sur ce point, bien moins augustinien qu'Albert et Thomas. On aura noté l'enjeu du problème : c'est au nom d'une interprétation pieuse, se méfiant d'une lecture de l'Écriture accordant trop de place à la raison humaine, que Bonaventure, de manière significative, prend ses distances à l'égard d'Augustin.

Le rapport de la *disposition* divine envers la génération du Fils et l'opération du Père sera précisé une nouvelle fois dans l'examen de la formule d'Alcuin, que nous avons déjà rencontrée chez S. Albert : « Dieu opère dans le Verbe en disposant toutes choses [2] ». Cette formule fait difficulté à Bonaventure comme à Albert. A l'instar de son confrère dominicain, Bonaventure note que l'expression d'Alcuin requiert un « pieux interprète ». La difficulté réside dans le concept même d'opération. Bonaventure a expliqué en effet au premier Livre que l'*operatio* connote l'effet créé, dont elle pose l'existence dans le temps [3]. Ainsi donc, si l'on entend la *disposition* au sens d'une *opération*, on fera de la disposition la production effective des créatures, à moins que, à l'inverse, on doive dire que Dieu a produit les créatures de toute éternité, ou alors refuser simplement que Dieu dispose toutes choses. Bonaventure reproche à Alcuin d'avoir parlé de manière fort impropre, en faisant de la disposition une opération et en étendant l'idée d'opération à toute production [4]. L'expression risque alors d'introduire une profonde confusion entre la disposition éternelle et la production des créatures dans le temps. Il en donne cependant cette interprétation bienveillante : « Puisque le Père, en engendrant et en produisant le Verbe, a tout disposé en lui, [Alcuin] a dit, de manière large mais impropre, que le Père opère de toute éternité dans le Fils en disposant [toutes choses] [5] ». Ainsi qu'on l'a déjà noté, Thomas acceptera la formule d'Alcuin, en reprochant à ceux qui la critiquent de ne pas faire la différence entre opérer et faire [6]. Il n'en

ratio). Il suit également Augustin en indiquant le parallélisme (sens allégorique) entre les six jours de la création et les six âges du monde (*ibid.*, troisième *ratio*) ; cf. notamment Augustin, *De Trinitate* IV, IV, 7 (*CCSL* 50, 169-171 ; *PL* 42, 892-893 ; *BA* 15, 356-359). Pour ce dernier thème, qui tient une place importante dans la théologie bonaventurienne de l'histoire, voir J. Ratzinger, *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, p. 17-23 et 125-127 ; A. Ghisalberti, « Teologia e storia in San Bonaventura », dans Id., *Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel Medioevo*, « Biblioteca di Cultura Moderna, 978 », Roma, Bari, 1990, p. 113-128.

1. II *Sent.* d. 13, a. 1, q. 1, concl.

2. II *Sent.* d. 12, dubium 3 : « Deus operatur in Verbo omnia disponendo » ; voir ci-dessus, ch. III,2,A.

3. I *Sent.* d. 15, p. 1, a. un., q. 2, fund. 4 et concl. ; d. 32, a. 2, q. 2, ad 2.

4. II *Sent.* d. 12, dubium 3 : « Dicendum, quod Alcuinus indiget hic pio expositore. Multum enim loquitur improprie, dum ipsam aeternam dispositionem vocat operationem ; ipse enim extendit nomen operationis ad omnem productionem ».

5. *Ibid.* : « Et quoniam Pater, generando et producendo Verbum, omnia in ipso disposuit, ideo largo modo, sed improprio, ipsum ab aeterno disponendo in Filio operari dixit ».

6. Thomas, II *Sent.* d. 12, *exp. text.*

Digitized by Google

demeure pas moins que, pour Bonaventure, l'idée de disposition fournit un instrument théologique de première importance, permettant d'expliquer la connexion de la génération du Fils et de la production de la créature, en respectant l'éternité de l'une et la temporalité de l'autre.

In principio : troisième interprétation

Les deux premières interprétations, considérées dans la problématique générale du traité de la création, ont donné lieu à des précisions qui font intervenir la théologie trinitaire en vertu d'aspects particuliers : les anges et la Trinité créatrice ; la génération éternelle du Fils en qui Dieu dispose ce qu'il fait dans le temps. Mais c'est dans la troisième interprétation que s'exprime au mieux la compréhension trinitaire de la création puisque, dans ce cas, *in principio* signifie *in Filio*.

Bonaventure l'introduit sans indiquer de sources particulières [1], sinon le verset du *Ps* 103, 24 : *Omnia in sapientia fecisti*. Le correspondance des expressions *in principio* et *in sapientia* lui permet de préciser que *in principio* ne désigne pas seulement la causalité efficiente, mais également la causalité exemplaire. L'exemplarité du Fils à l'égard des créatures ne nécessite pas davantage d'explications, Bonaventure l'ayant suffisamment établie dans le premier Livre. Cette interprétation s'oppose à la thèse d'une pluralité des principes, en particulier à « l'erreur des platoniciens qui ont dit qu'il y a trois principes éternels du monde, à savoir Dieu, la matière et l'exemplaire [2] ». Dès lors que le Fils est lui-même l'exemplaire par lequel Dieu crée toutes choses, il n'y a pas à poser d'autre principe exemplaire que lui ; quant à la matière, elle constitue un principe intrinsèque du monde, non pas requis préalablement à la création mais produit *ex nihilo*. Cette interprétation manifeste donc l'erreur de l'idée d'une pluralité des principes en même temps que son caractère superflu. Ceux qui ont commis une telle erreur, ajoute Bonaventure, l'ont fait parce qu'ils n'ont pas pu saisir de quelle manière Dieu crée *ex nihilo* [3]. De ce point de vue, l'interprétation christologique touche au fond du problème, puisque les erreurs concernant la création se ramènent toutes, d'une manière ou d'une autre, à la question de la production de toutes les créatures et de toute la créature dans l'être, sans aucun préalable hormis Dieu lui-même.

Sur le plan plus strictement exégétique, l'interprétation trinitaire se fonde sur la construction de la première phrase de la *Genèse* : *Principe* désigne ici (« suppose » pour) le Fils, et *Dieu* désigne le Père, de telle sorte que l'appropriation est menée sur la base de l'ordre des mots du premier verset de l'Écri-

1. Voir ci-dessus, ch. III,2,A.

2. Bonaventure, I *Sent.* d. 1, p. 1, dubium 2 : « Ex tertia expositione eliditur error tertius Platonicorum, qui dixerunt, principia mundi tria esse aeterna, scilicet Deum, materiam et exemplar » ; cf. *Sententiae*, lib. II, dist. 1, c. 1, n° 2 (t. 1/2, p. 330). Albert distinguait la thèse de la pluralité des principes, à laquelle s'oppose l'interprétation christologique, et la thèse de l'éternité de la matière et de l'exemplaire, à laquelle il opposait alors l'exégèse qui comprend *in principio* dans le sens de *in principio temporis* (Albert, II *Sent.* d. 1, a. 1, sol.).

3. Bonaventure, *ibid.* : « Si enim Deus in Filio sicut per exemplar aeternum condidit de nihilo mundum, non ergo requiritur secundum principium, quod est exemplar, nec tertium, quod sit materia ; et hic ortum habuit ex hoc, quod non potuerunt intelligere omnino, quomodo aliquid fiat ex nihilo ».

Digitized by Google

ture [1]. C'est le même procédé qu'Albert mettait déjà en œuvre en lui apportant davantage de détails. Comme Albert, Bonaventure compte la désignation des personnes divines « par l'ordre des mots » au nombre des modes du langage de l'Écriture en ce domaine [2]. Albert ajoutait en outre que *principe* peut également être approprié au Fils en raison de la causalité exemplaire que ce terme peut signifier (le Fils comme sagesse et art) [3]. Bonaventure a rappelé plus haut la signification de la préposition *in*, l'exemplarité qui revient au Fils et la correspondance entre la *sagesse* et le *principe*. Quoiqu'il se contente, au terme de sa réflexion, d'indiquer la raison tirée de « l'ordre des mots », il n'y a guère de doute que ces divers éléments jouent de plein droit dans l'appropriation du *principe* au Fils. Notons à cet égard que le premier verset de la *Genèse* était déjà donné en exemple, au premier Livre, pour expliquer de quelle manière les personnes divines peuvent être désignées par le mode de l'appropriation [4].

L'ordre que Bonaventure établit entre les diverses interprétations de *Gn* 1, 1 s'explique par une certaine progression dans les erreurs correspondantes. La première erreur touchait seulement au principe *a quo* (les anges), la seconde concernait le principe *de quo* et *quando* (matière et monde éternels) ; la troisième concerne tout ensemble le principe *de quo* (matière), *per quod* (exemplaire) et *quando* (matière éternelle). L'interprétation christologique résume donc l'essentiel de la doctrine chrétienne, permettant de réfuter les principales erreurs commises au sujet de la création. Elle se trouve associée à une erreur (celle des « platoniciens ») que Bonaventure juge plus vulgaire que celle d'Aristote, puisque la matière, en tant que principe éternel, est alors considérée comme éternellement imparfaite (c'est-à-dire sans la perfection de la forme qui l'actualise). Le dernier degré d'erreur revient pourtant à la doctrine des manichéens (*omnibus vilior, omnibus abominabilior*), à tel point que Bonaventure y voit une influence diabolique [5]. L'idée d'une dualité des principes est si profondément contraire à la raison que Bonaventure dit avoir une grande peine à imaginer qu'un homme, un tant soit peu philosophe, ait pu la commettre ; il a cependant pris soin de la réfuter dès le deuxième article du deuxième Livre, du fait de l'air de *piété* qu'elle se donne, et dans lequel Bonaventure voit sa profonde malice [6].

L'interprétation christologique du premier verset de la *Genèse* sera reprise une nouvelle fois au terme de la dist. 13, à l'occasion d'un problème parti-

1. II *Sent.* d. 1, p. 1, dubium 2 : « Ex dictis igitur patet, pro quo supponat hoc nomen *principium*. Potest enim supponere pro Filio, et *Deus* pro Patre ; et ex modo construendi fit talis appropriatio ».

2. Albert, I *Sent.* d. 2, a. 25 : « ex ordine verborum » ; il s'agit du troisième des neuf modes qu'Albert retient. Ce mode est également indiqué par la *Somme* halésienne (lib. I, p. 2, inq. 2, tract. 2, sect. 2, q. 4), où il apparaît au terme d'une liste qui en compte sept. Bonaventure, de son côté, énonce huit modes, dont le sixième consiste dans l'ordre des mots (I *Sent.* d. 2, dubium 8). Les trois auteurs donnent en outre le même exemple biblique : « Benedicat nos Deus, Deus noster, benedicat nos Deus » (*Ps* 66, 7-8).

3. Albert, II *Sent.* d. 1, a. 1, première *expositio*, ad 1.

4. Bonaventure, I *Sent.* d. 2, dubium 8.

5. II *Sent.* d. 1, p. 1, dubium 2.

6. II *Sent.* d. 1, p. 1, a. 2, q. 1, concl. : « Tamen iste error est pessimus, quia praetendit aliquam speciem pietatis ».

Digitized by Google

culier : la signification respective des prépositions *per* et *in*. Avec ces prépositions, c'est le rapport de l'opération du Père à l'égard du Fils qu'il s'agit de préciser. La préposition *in* peut désigner en Dieu la causalité (*omnia sunt in Deo)* ou l'identité (*Pater est in Filio*) ; elle s'applique également aux verbes absolus (*Pater est in Filio*) et aux verbes transitifs (*Pater operans in Filio).* Lorsque l'on dit que « le Père opère *dans* le Fils », la proposition est légitimement reçue sous le double aspect de l'identité (le Père est « opérant » dans le Fils) et de la causalité (le Fils est la cause de l'effet produit par le Père [1]). On exclura bien sûr toute mutation dans les personnes divines [2]. Il en va un peu autrement dans le cas de la préposition *per*, car celle-ci implique un rapport de cause à effet ou de principe à « principié ». Elle ne s'applique donc pas aux actes absolus (on ne dira pas que le Père *est* par le Fils), mais seulement aux actes qui désignent un rapport à ce dont le Fils est le principe : le Père *opère* par le Fils.

Cette explication complète donc l'interprétation christologique du premier verset de la *Genèse*. Si le Fils est le principe, par appropriation, c'est parce que le Père opère toutes choses *en* lui et *par* lui. La causalité du Fils comporte ainsi deux aspects : celui de la disposition éternelle (sagesse) et celui de l'exercice effectif de la causalité créatrice (opération). Dans ces deux cas, le Père apparaît comme celui de qui le Fils tient d'être principe. Pour le dire avec Bonaventure dans une formule ramassée : « le principe, c'est le Père opérant par le Verbe [3] ». Bonaventure, dans ce contexte, n'en dit pas davantage, renvoyant le lecteur aux précisions que nous avons trouvées dans le premier Livre [4].

Avant de terminer cet aperçu de la théologie trinitaire dans le traité de la création, deux thèmes faisant écho au premier Livre méritent encore notre attention. Le premier est celui de la primauté divine, dont on a vu l'importance dans la pensée bonaventurienne. Bonaventure l'introduit en particulier dans la question de la multiplicité des créatures issues d'un principe efficient unique. On y retrouve le même environnement thématique que nous avons déjà signalé plus haut : la primauté rend compte de la fécondité divine, tandis que l'unité qui lui est associée se trouve explicitée par les thèmes de la simplicité, de la spiritualité et de la perfection divine. Parce qu'il est absolument premier et simple, Dieu est le principe de la multitude des créatures qui émanent de lui : *et ideo a principio uno, quia primum et unum, exit multitudo* [5]. Dans ce contexte, cependant,

1. II *Sent.* d. 13, dubium 4 : « Dico igitur, quod convenienter dicitur Deus operari in Filio, et ratione identitatis, quia Pater operans est in Filio ; et ratione causalitatis, quia Filius est causa effectus producti a Patre ».

2. *Ibid.* ; Bonaventure parle d'une certaine *mutatio* pour la création, distincte du mouvement naturel : il s'agit d'une mutation intervenant du fait de la production d'un effet absolument nouveau (production dans l'être « après » le non-être) ; il n'en va pas de même pour la génération du Fils qui, en tant que production dans l'identité divine, ne comprend aucune *mutatio*, mais seulement la raison de *productio* (II *Sent.* d. 1, p. 1, a. 3, q. 1, concl. et ad 7).

3. II *Sent.* d. 13, *div. text.* ; il s'agit ici de l'œuvre du premier jour, à savoir la production de la lumière « per comparationem ad suum principium, quod quidem est Pater operans per Verbum ».

4. II *Sent.* d. 13, dubium 4 ; cf. notamment I *Sent.* d. 32, a. 2, q. 2 ; d. 27, p. 2, a. un., q. 2.

5. II *Sent.* d. 1, p. 2, a. 1, q. 1, concl.

Digitized by Google

Bonaventure s'en tient à la primauté divine sans faire intervenir le thème de la primauté dans le Père.

Signalons également que la considération des personnes divines apparaît brièvement dans un thème fort voisin, celui de la diffusion de la bonté divine. C'est en raison de sa souveraine bonté que Dieu veut se communiquer « au-dehors » par la production d'une multitude de créatures. Du côté de la créature, cette manifestation de la bonté divine, pour la gloire de Dieu, constitue le motif (*ratio vel causa*) de l'œuvre divine de création [1]. L'accent de la réflexion de Bonaventure, dans ce cas, concerne la profonde différence qui sépare la communication de la divinité aux personnes infinies et la communication de la bonté aux créatures finies. Seul le Fils émane par la génération, tout comme par la spiration ne procède que le Saint-Esprit. La personne produite est absolument égale à son principe, de sorte qu'il n'y a pas à poser d'autres personnes. Il en va autrement dans la création, puisque chaque créature ne reçoit qu'une participation de la bonté divine ; c'est par sa multiplicité organisée en un univers que la « machine de monde », voulue par la bonté divine, est une certaine expression de son créateur [2]. Mais, dans ce contexte également, la présence de la théologie trinitaire demeure fort restreinte en ce deuxième Livre.

Le second thème que nous voudrions brièvement évoquer ici est celui des trois attributs divins de science (sagesse), puissance et volonté (bonté). Ce sont là, dans la perspective du premier Livre, les trois attributs appropriés qui permettent d'expliquer la présence des choses en Dieu et, d'une manière générale, la causalité créatrice de la Trinité. Le *Prooemium* sur le deuxième Livre leur accorde déjà un relief particulier lorsqu'il précise la place et la vocation de l'être humain : l'homme « droit » coopère à l'œuvre divine dans le monde par l'adéquation à Dieu de son intelligence (conformité à la vérité divine), de sa volonté (conformité à la volonté divine) et de sa puissance (conformité à la puissance divine) [3]. Le thème apparaît également à plusieurs reprises dans le traité de la création, dans divers contextes : la production de la multitude des créatures par leur principe créateur [4], la créature tripartite requise pour la perfection de l'univers [5], le vestige du créateur dans sa créature [6] ; il permet également d'expliquer la structure de l'œuvre des six jours : création-puissance ; distinction-sagesse ; *ornatus*-bonté [7]. La théologie trinitaire n'y

1. II *Sent.* d. 1, p. 2, dubium 3 : « Ad soliditatem intelligentiae redditur ratio ; et cum non possit reddi ratio vel causa ex parte Dei, redditur ex parte creaturae. Et haec est manifestatio divinae bonitatis in suo opere, in quo debet se manifestare non solum propter nostram indigentiam, verum etiam ad suam gloriam » ; cf. dubium 1 : la bonté, désignant la raison de causalité efficiente et finale, constitue le principal motif de la création (« potissima ratio productionis effectuum »).

2. II *Sent.* d. 1, p. 2, a. 1, q. 1, ad 4 ; cf. arg. 4 et concl. ; cf. d. 9, a. un., q. 8, ad 4.

3. II *Sent. Prooemium.*

4. II *Sent.* d. 1, p. 2, a. 1, q. 1, concl.

5. II *Sent.* d. 1, p. 2, a. 1, q. 2, concl.

6. II *Sent.* d. 1, p. 2, dubium 1.

7. II *Sent.* d. 12, a. 1, q. 2, ad 4-6 ; chaque œuvre divine est l'effet de la puissance, de la sagesse et de la bonté divine : Bonaventure procède ici par appropriation.

Digitized by Google

reçoit pratiquement aucun relief. Dans la très grande majorité des cas [1], la réflexion de Bonaventure demeure gouvernée par la considération de Dieu en son unité et non pas selon la Trinité des personnes.

Pour le dire en résumé : la théologie trinitaire du traité de la création au deuxième Livre se limite pour l'essentiel aux thèmes relatifs à l'œuvre créatrice du Fils et à l'étude de la création de l'homme à l'image de Dieu. Les autres mentions de la Trinité, ponctuelles et peu nombreuses, concernent des domaines plus marginaux [2] ou se rattachent à la personne du Fils [3]. Sur le plan de l'organisation de la matière théologique et de la méthode, deux remarques s'imposent. On constate, en premier lieu, que la théologie trinitaire se trouve presque exclusivement invoquée dans un domaine précis : l'exégèse théologique des textes bibliques (premier chapitre de la *Genèse* en particulier). D'autre part, c'est moins dans les développements de ses propres questions que dans les *dubitationes* soulevées par la lecture de la *littera* des *Sentences* que Bonaventure introduit la considération de l'agir créateur de la Trinité. On peut l'observer de manière caractéristique dans le cas de l'exégèse du premier verset de la *Genèse*. L'interprétation de *in principio*, ainsi qu'on l'a montré, étend son influence à l'ensemble de la problématique de la première distinction, mais ce n'est que dans les *dubitationes* concernant la *littera* du Lombard que Bonaventure en traite de manière complète [4]. C'est également le cas de l'analyse de l'expression *dixit Deus, fiat* de la *Genèse* [5], des formules *in Filio* et *per Filium* [6], du problème de l'opération et de la disposition *in Verbo* [7], ainsi que de la création de l'homme à l'image de la Trinité (*faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*) [8]. Sans prétendre que Bonaventure ait relégué l'agir créateur de la Trinité aux marges de son traité de la création, on doit observer au moins qu'il ne lui accorde pas une place centrale dans son enseignement au deuxième Livre.

Sur le plan du contenu théologique, c'est la production de l'être humain qui constitue le centre d'intérêt du traité de la création, ainsi qu'on l'a vu dans le *Prooemium* et dans la première *division du texte*. Bonaventure ne pouvait cependant pas y proposer une véritable synthèse de l'*imago Trinitatis*, puisque

1. Il faut pourtant relever certaines exceptions à cette observation, par exemple la mention de la sagesse dans le contexte de l'analyse de *in principio* (II *Sent.* d. 1, p. 1, dubium 1), l'appropriation de la *hiérarchie* aux personnes divines (d. 9, *Praenotata*).

2. Relevons en particulier : le « ciel de la Trinité » (d. 2, p. 2, dubium 2) ; la représentation de la Trinité dans les neuf (3 × 3) ordres angéliques (d. 9, a. un. q. 7, arg. 2 et ad 2) ; la différence entre la mission des personnes divines et celle des anges (d. 10, a. 1, q. 1, ad 2 ; q. 2, ad 3).

3. Ainsi par exemple la connaissance que les anges reçoivent *in Verbo* (II *Sent.* d. 4, a. 3).

4. II *Sent.* d. 1, p. 1, dubium 2.

5. II *Sent.* d. 13, dubium 3.

6. *Ibid.*, dubium 4.

7. II *Sent.* d. 12, dubium 3.

8. II *Sent.* d. 16. Le thème de l'image de Dieu constitue sans aucun doute le cœur de la section consacrée à la création de l'homme. La réflexion de Bonaventure, dans ses propres questions, relève davantage d'une problématique anthropologique, tandis que l'opération de la Trinité est prise en compte dans les *dubitationes circa litteram* ; dubium 1 : l'opération des trois personnes ; dubium 2 : l'*imago* référée à Dieu et non pas aux anges ; dubium 3 : les diverses interprétations de *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (*Gn* 1, 26) ; dubium 4 : signification analogique du terme *image* appliqué au Fils et à l'homme.

Digitized by Google

c'est au premier Livre, suivant l'organisation du Lombard (dist. 3), qu'il a examiné plus attentivement la structure trinitaire de l'image. Quant à la compréhension trinitaire de la création en général, elle se résume pour l'essentiel, comme on l'a déjà observé chez S. Albert, à la personne du Fils : le Père crée dans et par son Fils. Le deuxième Livre se révèle ici profondément conforme à l'enseignement du premier Livre, qui mettait un accent tout particulier sur le Fils comme exemplaire de la créature, le Verbe par qui le Père opère toutes choses. L'interprétation christologique ou plutôt « filiologique » de *in principio* permet d'exclure la pluralité des principes de la création. La création dans ou par le Fils conduit également à mieux saisir la différence qui sépare les processions divines et la production des créatures, ainsi que leur connexion. En distinguant enfin la disposition des choses dans le Verbe et leur production dans le temps, la réflexion chrétienne peut aisément expliquer de quelle manière le monde non-éternel est issu d'un principe éternel.

Relevons enfin que le Saint-Esprit apparaît comme le grand absent de ce traité de la création. Les intuitions profondes du traité de théologie trinitaire concernant la troisième personne (procession du Saint-Esprit comme raison des effets de la libéralité divine) ne trouvent pratiquement aucun écho dans le traité de la création. On peut apporter deux raisons principales qui concourent à cet effacement du Saint-Esprit dans le traité de la création. L'accent sotériologique de la pneumatologie d'une part : l'influence du Saint-Esprit est manifestée plus explicitement dans l'œuvre du salut (missions divines) ; la structure des *Sentences* d'autre part, qui situe la plus grande partie de l'étude du Saint-Esprit et de son rapport aux créatures dans le premier Livre, en lui accordant une vaste section.

Le bilan de notre enquête n'en demeure pas moins tel : avec ce deuxième Livre des *Sentences*, nous sommes assez éloignés de la perspective plus résolument trinitaire d'autres œuvres de Bonaventure en ce domaine, la vaste fresque des *Collationes in Hexaëmeron* par exemple. On saisit mieux, de ce fait, que le premier Livre constitue un préalable indispensable pour une intelligence juste et complète de l'œuvre trinitaire de création. C'est au cœur de son exposé de théologie trinitaire, au premier Livre, que Bonaventure fournit l'essentiel de la réflexion théologique concernant le mystère de la Trinité créatrice, dont le deuxième Livre ne reprend que certains aspects, en référence plus directe au texte du Lombard et au premier chapitre de la *Genèse*.

Digitized by Google

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

Nous pouvons maintenant rassembler les principaux résultats de notre enquête sur le thème de la Trinité créatrice dans le commentaire de Bonaventure sur les *Sentences*.

1. A considérer d'abord la structure du commentaire, la Trinité créatrice n'y joue pas un rôle central. Le thème est absent du *Prooemium* sur le deuxième Livre et il n'est que brièvement indiqué dans le *Prooemium* général de Bonaventure (création par le Verbe et l'Esprit), sans que les principales *divisions du texte* lui accordent une plus grande attention. Sur le plan de la structure, deux aspects méritent d'être retenus. Le profond dynamisme de la pensée bonaventurienne d'abord, exprimé par la métaphore des fleuves que le *Prooemium* général cherche à développer dans toutes ses ressources, plaçant notamment l'idée d'*émanation* au cœur de la considération de la matière des *Sentences*. La structure de *circulation* ensuite ; avant de s'appliquer à toute la réalité créée, celle-ci rend compte de l'incarnation du Christ (sortie et retour) par qui elle s'étend aux autres réalités. On perçoit déjà, à ce premier niveau, le profond christocentrisme de la théologie bonaventurienne de l'histoire. C'est également en référence au Fils que Bonaventure présente la dimension trinitaire de l'agir créateur dans le traité de la création au deuxième Livre. Celui-ci, cependant, n'offre pas de véritable synthèse concernant la Trinité créatrice. C'est bien au premier Livre, dans le traité de la Trinité, que Bonaventure apporte les principaux éléments de son enseignement en ce domaine.

2. Le thème de la Trinité créatrice se trouve intimement lié aux intuitions majeures de la théologie trinitaire de Bonaventure. C'est par la mise en œuvre systématique de ces intuitions, davantage que par la structure du commentaire, que la Trinité créatrice occupe une place centrale dans le premier Livre. Ces traits majeurs de la pensée bonaventurienne, dans le domaine de notre recherche, peuvent être ramenés à trois idées fondamentales : la *diffusion du souverain bien*, la *fécondité* divine qui s'enracine dans la fontalité du Père (primauté, plénitude fontale), et l'*exemplarité* du Fils et du Saint-Esprit à l'égard des créatures. En vertu de sa souveraine bonté, Dieu se communique en lui-même par une diffusion naturelle, faisant jaillir cette plénitude de bonté hors de lui-même par une diffusion volontaire. Poursuivant ici une idée centrale d'Alexandre de Halès, Bonaventure voit dans la plénitude de la communication de la bonté au sein de Dieu la réalisation la plus éminente et la plus parfaite de l'adage dionysien *bonum diffusivum sui*. Dans la diffusion créatrice, le bien qui

Digitized by Google

se communique produit toutes choses et les ramène à lui, comme en un « cycle » par lequel tout retourne à la plénitude originelle de la bonté. L'idée de primauté, d'autre part, rend compte de la fécondité divine et *ad intra* et *ad extra*. Davantage encore, la diffusion créatrice trouve son origine dans la fécondité du Père, source de la Trinité. Dieu le Père crée par son Fils et par son Esprit parce que, avant de créer, il est fécond par la production des personnes divines.

La théologie trinitaire de Bonaventure prend ainsi son départ non seulement dans la considération de l'essence divine, mais aussi dans la considération de la personne du Père (innascibilité, plénitude fontale). Cette caractéristique de la théologie trinitaire de Bonaventure, dont on a relevé depuis longtemps (Th. de Régnon) l'affinité avec une tradition bien représentée chez les Pères grecs (sans être absente pour autant de la théologie latine), marque également de son empreinte la doctrine de la création. La pleine intelligence de la création ne requiert pas seulement l'essence divine créatrice, mais elle plonge ses racines dans la foi trinitaire, et ultimement dans la fécondité du Père. Quant à l'exemplarité, elle constitue la caractéristique de l'agir créateur du Fils et du Saint-Esprit, en vertu de leur mode de procession, c'est-à-dire par la nature et la libéralité qui commandent la doctrine des processions. En soulignant l'exemplarité des personnes divines, Bonaventure ne se limite pas au domaine des appropriations ; à la suite de Guillaume d'Auxerre, il cherche à établir une causalité *propre* des personnes divines à l'égard de tous les effets créés, dans l'ordre de la production de la nature comme dans celui de la grâce. On observe ici un autre trait majeur du personnalisme de Bonaventure en théologie trinitaire : le rapport à la créature s'inscrit dans la considération des propriétés des deux personnes divines par lesquelles le Père crée et recrée toutes choses. C'est également dans ces intuitions fondamentales (fécondité et primauté, exemplarité), davantage que par tel autre aspect particulier de son enseignement, que Bonaventure se distingue d'Albert. Cette vision dynamique et exemplariste de Bonaventure constitue à n'en pas douter le trait le plus original et le plus caractéristique de sa doctrine concernant la Trinité créatrice.

3. L'idée de primauté caractérise la manière selon laquelle Bonaventure comprend la place du Père dans l'œuvre de création. La fécondité créatrice de Dieu apparaît dans le prolongement de la plénitude de la fécondité qui revient au Père du fait de sa primauté. Dans la considération de la puissance, la primauté et la fécondité (plénitude fontale) du Père apparaissent au cœur de la réflexion concernant la puissance d'engendrer (accent sur la dimension personnelle). Bonaventure, d'autre part, insiste sur l'unité du pouvoir d'engendrer et du pouvoir de créer, en faisant droit par ailleurs à la signification analogique du « pouvoir » divin du côté des termes produits (le Fils et la créature) ; le même enseignement est donné dans l'étude des noms *principe* et *Père*, où Bonaventure fait valoir la signification analogique de ces termes selon qu'ils désignent un rapport personnel ou essentiel.

On touche ici à l'aspect caractéristique de l'étude de la première personne dans la création et dans l'économie du salut. Le Père apparaît comme la source des autres personnes. Il est situé à l'origine (première personne) de toute l'œuvre divine accomplie par le Fils (personne « médiane ») et par le Saint-Esprit (troisième ou « ultime » personne). La connexion de ce double plan

Digitized by Google

(personne et essence) trouve place dans l'appropriation au Père de la création et de la réalité divine désignée par les noms *principe* et *Père* à l'égard de la créature. Le procédé d'appropriation traduit ici une vérité qui résume toute l'œuvre du Père : c'est par le Fils et le Saint-Esprit dont il est la source que le Père rejoint toutes les créatures dont il est l'origine.

4. L'œuvre créatrice du Fils et du Saint-Esprit est à son tour précisée suivant un étroit parallélisme : le Fils émane comme l'exemplaire propre des créatures (*ratio exemplandi*) et le Saint-Esprit émane proprement comme la raison de ce que Dieu veut et accorde aux créatures par sa libéralité (*ratio volendi*, *ratio liberalitatis*, *ratio donandi*). C'est par le mode de leur procession au sein de la Trinité que Bonaventure, avec une grande rigueur, établit la causalité du Fils et du Saint-Esprit à l'égard des créatures. L'exemplarité du Fils qui procède par mode de nature trouve son expression la plus complète dans l'étude du nom de Verbe, associant à la « médiation » du Fils dans l'ordre de l'exemplarité sa « médiation » dans l'ordre de l'opération : le Père accomplit toutes choses dans et par son Verbe. Quant à l'exemplarité du Saint-Esprit, elle concerne plus particulièrement les dons : il est le premier Don en qui sont donnés tous les dons, le modèle incréé de toute donation, l'exemplaire de la charité par laquelle nous adhérons à Dieu.

L'exemplarité des personnes divines, dont Bonaventure souligne, davantage qu'Albert, le caractère propre, concerne donc l'ensemble de la réalité créée : *in principio*, avant la production des créatures, était le Verbe ; *in principio*, avant les dons de la grâce, était le Don. La procession des créatures, de ce fait, postule la procession des personnes divines. Cette structure théologique résulte de l'étroite affinité entre les processions divines et la production de la créature autour du binôme nature - libéralité (Fils - Esprit) puis connaissance - libéralité (Verbe – Don) : les attributs qui rendent compte des processions des personnes permettent précisément d'expliquer leur causalité à l'égard de la créature. Cela conduit également à associer plus étroitement l'exemplarité du Verbe à la production de la créature dans l'être (« expression » de Dieu dans la création proprement dite) et celle du Saint-Esprit aux dons de la grâce (donation divine), dans lesquels la générosité divine resplendit de façon éclatante, conduisant à son achèvement l'œuvre de création.

5. De même que le Père crée toutes choses par le Fils et le Saint-Esprit, c'est par eux qu'il recrée toutes choses. Le Verbe et le Don sont ensemble *reducentes* à Dieu, mais cette réduction au principe premier revient tout particulièrement au Fils, en vertu de l'*ordre* dans la Trinité : le Saint-Esprit nous ramène au Fils de qui il procède ; par le Fils, toutes choses sont alors ramenées ultimement au Père. Si Bonaventure ne fait pas du schéma théologique de sortie-retour la structure de son commentaire, il lui accorde cependant une grande attention lorsqu'il est question de la diffusion du bien, de l'existence de Dieu dans ses créatures, et tout particulièrement dans la considération de l'incarnation du Fils. L'économie trinitaire de la création et du salut manifeste alors le profond christocentrisme de Bonaventure : unissant en lui la nature humaine à la nature divine, sortant et retournant au Père (« circulation »), le Fils incarné ramène toutes choses au Père, étant lui-même le modèle ou l'archétype des créatures issues de Dieu.

Digitized by Google

6. L'ensemble de la réflexion théologique de Bonaventure concernant l'agir des personnes divines dans la création et dans le salut est guidée enfin par l'idée de *reductio*. Toute communication divine est rapportée au Père qui, en vertu de sa primauté même, est fécond. La *primitas*, ultime réalité à laquelle parvient l'intelligence croyante dans sa quête du mystère de la fécondité en Dieu, rend compte des processions des personnes et de toute communication divine. Le procédé de réduction, par lequel les réalités « secondes » doivent être ramenées à la réalité « première » qui en fournit la raison, permet également de situer le Saint-Esprit comme l'origine de tous les dons et le Fils comme l'origine de la filiation créée par laquelle la créature raisonnable réintègre la Patrie. En raison de l'ordre dans la Trinité – ordre manifesté dans la création et la recréation *per Filium* – le Fils (personne « médiane ») reçoit alors l'attribution de toute *reductio*, par appropriation. Avec cette *reductio*, nous atteignons le cœur de la théologie bonaventurienne concernant la Trinité créatrice et le retour à Dieu par les missions des personnes divines. Les créatures sont issues du Père par le Fils et le Saint-Esprit, leur auteur et leur exemplaire incréé, aussi bien qu'elles sont ramenées au Père par ces mêmes personnes divines.

7. C'est l'ensemble de cet enseignement, on l'a dit, qui permet de discerner l'originalité de Bonaventure par rapport à la doctrine de S. Albert. Dans bien des questions, les deux commentateurs des *Sentences* disposent d'un dossier comparable, puisant aux mêmes ressources théologiques. Sur le plan de la structure du commentaire, la Trinité créatrice reçoit une plus grande attention chez S. Albert. La pensée de S. Bonaventure, dans le corps de son commentaire, apparaît pourtant plus unifiée, davantage soucieuse de synthèse et de cohérence, souvent même de concision. La considération parallèle du Fils et du Saint-Esprit comme raison exemplaire et raison de la libéralité envers la créature l'illustre remarquablement.

On mesure ici également la fécondité des idées de primauté et d'exemplarité, auxquelles Albert n'accorde pas le même relief. Albert formulait la thèse de la causalité de la procession des personnes divines à l'égard de la procession des créatures dans deux contextes situés à la jonction du mystère trinitaire et de la création : la puissance d'engendrer et de créer, ainsi que le nom de *principe*. Bonaventure n'y reprend pas ce thème dans les mêmes termes, mais sa vision de la primauté dans le Père lui permet également de rattacher la production des créatures à la fontalité du Père. Dans le cas du Fils, Bonaventure formule l'exemplarité de la personne divine dans une nouvelle question : le Fils, qui procède par mode de nature, procède par mode d'exemplarité. Albert et Bonaventure se rejoignent pourtant lorsqu'ils expliquent la causalité de la deuxième personne, dans l'étude du *Verbe* cette fois, comme une « médiation » exemplaire et opérative. Quant au Saint-Esprit, Albert le désignait également comme la raison de ce que Dieu accorde par amour aux créatures (l'*Amour* qui constitue la raison des dons aux créatures), sans offrir pour autant les mêmes développements que Bonaventure, qui explicite plus délibérément la causalité du Saint-Esprit dans le sens de l'exemplarité propre qui revient au *Don*. Il faut rappeler ici que S. Albert, s'il retient bien la compréhension théologique des processions par mode de nature et de volonté, manifeste davantage d'intérêt

Digitized by Google

pour la doctrine augustinienne qui trouve dans les facultés spirituelles (intellect et amour) la voie d'une synthèse trinitaire.

Face au profond « dynamisme » de la théologie trinitaire de Bonaventure (fontalité, fécondité, primauté, diffusion du bien, exemplarisme, etc.), la pensée d'Albert accorde un plus grand poids à la considération de l'essence divine et à la doctrine des relations trinitaires (question de l'origine et de la relation), sans qu'on doive pourtant nier le réel dynamisme de la pensée du dominicain dans le rapport entre la Trinité et la création (mouvement de sortie et de retour, flux et procession, causalité des processions divines, etc.).

Tributaire des grandes intuitions d'Albert dans les lignes maîtresses de sa théologie trinitaire, Thomas retiendra pourtant de nombreux aspects fondamentaux de l'enseignement de Bonaventure : l'exemplarité de la procession du Fils, l'intégration du thème de la causalité créatrice des personnes dans l'étude du mode de leur procession, le parallélisme entre la causalité du Fils et celle du Saint-Esprit, la réduction aux personnes divines, etc. Dans bien des questions, Thomas inscrira son enseignement dans le prolongement des réponses de ses deux devanciers. L'étude de la Trinité créatrice dans le commentaire de Thomas sur les *Sentences* devrait ainsi permettre d'évaluer, dans une nouvelle synthèse, l'apport original d'Albert et de Bonaventure.

Digitized by Google

TROISIÈME PARTIE

LA TRINITÉ CRÉATRICE DANS LE COMMENTAIRE DE S. THOMAS SUR LES *SENTENCES*

Le commentaire de Thomas sur les *Sentences*, en accordant une place centrale au thème de la causalité des processions divines, développe et prolonge de manière originale l'enseignement de ses devanciers au sujet de la Trinité créatrice. Les retentissements du rapport entre la Trinité et la création sont particulièrement abondants dans la pensée du jeune Thomas, non seulement dans le traité de la Trinité et dans celui de la création, mais également dans la compréhension de la structure de la réalité créée et de l'économie divine qui commande l'ensemble de sa théologie. Exploitant un matériel théologique qui doit beaucoup à Albert et à Bonaventure, le commentaire de Thomas nous permettra de percevoir, à la croisée de très nombreux domaines de la théologie, la fécondité de la doctrine de la Trinité créatrice dans la première œuvre de synthèse de l'Aquinate.

L'étude de la Trinité créatrice dans le commentaire de Thomas comportera trois sections. Les deux premières sections chercheront à faire l'exégèse des textes qui formulent la causalité des processions personnelles à l'égard de la procession des créatures : ceux qui concernent la structure des *Sentences* (première section) puis ceux qui, dans le traité de la Trinité des personnes au premier Livre, constituent le corps de la théologie trinitaire (deuxième section). Une troisième section, plus brève, étudiera la place de la théologie trinitaire dans le traité de la création au deuxième Livre. Nous chercherons enfin, dans une conclusion générale, à rassembler les principaux résultats de notre lecture du commentaire de Thomas face aux commentaires d'Albert et de Bonaventure. Le lecteur pourra trouver en annexe, à la fin de cet ouvrage, un dossier présentant une traduction des principaux passages du commentaire sur le premier Livre dans lesquels Thomas énonce la thèse de la causalité des processions des personnes divines à l'égard de la procession des créatures.

Digitized by Google

Digitized by Google

PREMIÈRE SECTION

ÉCONOMIE ET THÉOLOGIE : LA STRUCTURE TRINITAIRE DU COMMENTAIRE, L'*EXITUS* ET LE *REDITUS*

Comme nous l'avons fait pour Albert et Bonaventure, l'étude de la structure du commentaire de Thomas prendra en considération le *Prologue* général sur les *Sentences*, auquel font écho les *Prologues* placés en tête des Livre II, III et IV (chapitre IX), puis les principales *divisions du texte* du premier Livre (chapitres X et XI). La structure du commentaire sur le deuxième Livre sera examinée plus loin avec davantage de détails, afin de permettre une vue organique de la théologie trinitaire dans le traité de la création [1]. Les textes qui énoncent la structure du commentaire se révèlent particulièrement éclairants pour saisir la signification et la portée du thème de la Trinité créatrice chez Thomas ; aussi notre étude leur consacre-t-elle une section importante. Cette enquête devrait nous permettre de discerner, à ce premier niveau, les traits majeurs du commentaire de Thomas face à ceux d'Albert et de Bonaventure [2], ainsi que la place de la Trinité créatrice dans l'architecture de cette œuvre. Nous chercherons également, afin de préparer la suite de notre étude, à préciser les principaux éléments de doctrine requis par la thèse de la causalité des personnes divines à l'égard de la procession des créatures, causalité que Thomas place au cœur de la structure de son commentaire.

1. Ci-dessous, ch. XVII,1.

2. Sans autre précision, les références à Albert et à Bonaventure renvoient ici à l'étude de la structure de leur commentaire, ci-dessus ch. I et ch. V.

Digitized by Google

CHAPITRE IX

LE *PROLOGUE* GÉNÉRAL : LE FLUX DIVIN ET LES ŒUVRES DE LA SAGESSE[1]

Suivant son genre propre, le *Prologue* général manifeste l'unité et la structure de la matière du commentaire, en indiquant à grands traits le contenu de chacun des quatre Livres. L'inspiration propre du commentaire de Thomas s'y exprime dans l'explication des rapports entre la Trinité et les autres domaines de la théologie, autour du thème de la sagesse. L'œuvre de la Trinité, développée par la suite dans bon nombre de questions à l'occasion de tel problème particulier de la théologie trinitaire, se trouve ici mise en valeur dans un discours qui ne relève pas de la *quaestio*[2], mais d'une présentation d'ensemble qui recourt plus directement à l'Écriture, suivant un mouvement interne rigoureusement organisé. La citation de l'*Ecclésiastique* 24, 40-42[3] placée en exergue indique les deux thèmes majeurs de ce *Prologue* : la *Sagesse* divine et l'écoulement du *fleuve*. Ces deux thèmes réunis permettent de manifester la distinction et la cohésion des principaux domaines de la théologie[4]. On peut

1. La traduction de ce texte est donnée plus loin en annexe (texte 1) ; voir aussi M.-J. Le Guillou, *Le Christ et l'Église*. Théologie du mystère, « L'Église en son temps », Paris, 1963, p. 142-145 ; cf. F. Ruello, « Saint Thomas et Pierre Lombard. Les relations trinitaires et la structure du commentaire des Sentences de saint Thomas d'Aquin », *Studi tomistici* 1 (1974) 176-209 ; Id., *La christologie de Thomas d'Aquin*, « Théologie historique, 76 », Paris, 1987, p. 21-44 ; R. Guindon, « La théologie de saint Thomas d'Aquin dans le rayonnement du 'Prologue' de saint Jean », *Revue de l'Université d'Ottawa* 29 (1959) 5*-23* et 121*-142*, cf. 10*-16* ; F. Marinelli, *Personalismo trinitario nella storia della salvezza* (Rapporti tra la SS.ma Trinità e le opere ad extra nello Scriptum super Sententiis di San Tommaso), « Spiritualitas, 10 », Roma, Paris, 1969, p. 59-77 ; I. Biffi, « Misteri di Cristo, sacramenti, escatologia nello 'Scriptum super Sententiis' di San Tommaso d'Aquino », *La Scuola Cattolica* 102 (1974) 569-623 ; M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, « Bibliothèque des Archives de Philosophie, N.S. 16 », Paris, 1974, p. 265-273 ; G. Marengo, *Trinità e creazione*. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino, Roma, 1990, p. 28-33.

2. On a vu qu'Albert introduisait une petite *quaestio* dans la présentation de la matière du deuxième Livre.

3. *Si* 24, 30-31 dans la plupart des traductions modernes de la Bible.

4. F. Ruello a suggéré que ce *Prologue* fut rédigé à l'occasion de l'édition définitive du commentaire (*Saint Thomas et Pierre Lombard*, p. 176-177) ; l'édition critique du texte et l'analyse de la tradition manuscrite permettront sans doute préciser ce point. F. Ruello ne fait pourtant pas valoir le détail de la structure du *Prologue* que nous examinerons plus loin.

Digitized by Google

observer dans cette « miniature théologique [1] » la présence des thèses caractéristiques du commentaire, ordonnées dans un ensemble cohérent qui relève d'une vision globale de la théologie, comme un « fruit mûr ». Avant d'en considérer le contenu de plus près, il faut observer d'abord la structure littéraire particulièrement soignée de ce *Prologue* général.

1. ECCLÉSIASTIQUE 24, 40-42

Le passage de l'*Ecclésiastique* 24, 40-42 fournit la trame du *Prologue* de Thomas: « *Moi, la sagesse, j'ai fait couler des fleuves* [Livre I] ; *je suis comme une rivière d'eau immense issue du fleuve* [Livre II] ; *semblable au fleuve Dorix, comme un cours d'eau je suis sortie du paradis* [Livre III]. *J'ai dit : j'arroserai le jardin de mes plantations et j'enivrerai le fruit de mon enfantement* [Livre IV] ».

Ces versets associent deux thèmes qui apparaîtront à chaque section du *Prologue* de Thomas : la *Sagesse* de Dieu qui parle d'elle-même et de ses œuvres, ainsi que la métaphore des *fleuves* appliquée à la Sagesse. On reconnaît ici au premier regard, dans un genre sapientiel comparable, les thèmes principaux des *Prologues* d'Albert (la sagesse) et de Bonaventure (les fleuves), que Thomas réunit au moyen du passage de l'*Ecclésiastique*. La troisième partie de ce passage biblique (qui correspond ici au Livre III) apparaissait déjà chez Bonaventure dans la présentation de la matière du troisième Livre où, associée à la structure de « circulation » et de sortie-retour, elle permettait de situer l'incarnation du Fils dans la vaste fresque de l'écoulement des « fleuves » qui constituait la première partie de son *Prologue*. La deuxième et la troisième partie de ce même passage biblique (qui correspondent chez Thomas aux Livres II et III) font également écho au *Prologue* du commentaire d'Albert sur la *Hiérarchie céleste* de Denys. Ainsi qu'on l'a vu [2], ce *Prologue* d'Albert, de manière comparable à celui de Bonaventure aux *Sentences*, est construit autour de l'image des fleuves, suivant leur mouvement de sortie, de retour et de reflux, à partir du verset de l'*Ecclésiaste* 1, 7 (« Ad locum, unde exeunt flumina, revertuntur ut iterum fluant ») que Thomas placera en tête du commentaire sur le troisième Livre. Chez Albert, la métaphore des fleuves illustre le flux progressif des créatures issues du souverain bien (nature, grâce et gloire), dans le contexte des théophanies divines ; elle conduit à placer un accent particulier sur la production de l'homme (la créature « ultime ») et de l'ange (retour au Père par les illuminations divines). La métaphore des fleuves – cela mérite d'être souligné – se trouve intimement associée à la structure de sortie et de retour. On a vu que Bonaventure l'applique en particulier à l'incarnation et à l'œuvre du Christ, tandis qu'Albert s'en sert pour expliquer le retour au Père par les illuminations divines, suivant la loi hiérarchique du retour par l'activité des être supérieurs qui reconduisent les êtres inférieurs au premier principe.

1. H. Schoot, « Theologisch miniatuur : de proloog op het Scriptum », *Werkgroep Thomas van Aquino, Jaarboek 1985*, p. 73-84.
2. Ci-dessus, ch. IV,1,A.

Digitized by Google

Thomas formulera plus explicitement cette structure de sortie et de retour à la *division du texte* de la dist. 2, mais elle constitue déjà le mouvement profond de son *Prologue* général : sortie des créatures, sortie du Fils, retour du Fils au Père et, par le Fils, retour des créatures à la gloire du Père. Le thème de la sagesse, de son côté, permettait déjà à Albert d'offrir une présentation unifiée de la matière théologique des *Sentences*, en donnant un relief particulier à la théologie trinitaire (le Fils comme Sagesse) et à la doctrine de la création (la Sagesse comme cause de la production des créatures). Reprenant la thématique du *Prologue* d'Albert, Thomas la développera avec davantage de rigueur pour en faire, dans chaque section de son *Prologue*, le cœur de toute considération de Dieu et de ses œuvres.

Le passage de l'*Ecclésiastique* 24, 40-42 qui ouvre le commentaire de Thomas connaît ainsi, chez ses devanciers immédiats, une riche interprétation. Il est appliqué à l'incarnation du Fils (Bonaventure) et aux processions de la bonté et de la lumière divines (Albert), dans une exégèse symbolique des fleuves (Albert et Bonaventure). Le schéma circulaire de sortie et de retour fournit la structure fondamentale de son interprétation (Albert et Bonaventure). D'autre part, en présentant la matière théologique des *Sentences* du point de vue de la Sagesse divine, le *Prologue* de Thomas poursuit l'intuition qui guidait déjà celui d'Albert, en soulignant dès les premières lignes du commentaire le caractère sapientiel de la connaissance théologique qui s'enracine dans le Fils, la Sagesse de Dieu.

2. LA STRUCTURE DU *PROLOGUE*

La rédaction du *Prologue* obéit à un agencement rigoureux. Une première section énonce le thème central de la Sagesse, en justifie l'attribution au Fils par la méthode de l'appropriation puis indique brièvement les quatre œuvres qui reviennent à la Sagesse. Le corps du *Prologue* détaille la matière de chaque Livre, en référence à l'œuvre de la Sagesse qui s'y trouve étudiée. La présentation de chaque Livre est menée suivant une démarche identique, révélant une structure littéraire particulièrement soignée. Une brève conclusion signifie enfin que ce qui vient d'être expliqué manifeste l'*intentio* propre des *Sentences*.

Thomas voit dans la *Sagesse* du verset de l'*Ecclésiastique* (*ego sapientia*) la personne du Fils. L'explication de cette attribution au Fils est conduite en deux étapes. Thomas se réfère d'abord à l'enseignement de S. Paul (I *Co* 1, 24 et 30) qui désigne le Christ comme « puissance de Dieu et sagesse de Dieu ». Sans entrer dans la discussion des diverses opinions concernant la sagesse, il présente l'autorité de la première épître aux Corinthiens comme un enseignement « tout particulièrement (*singulariter*) vrai et solide ». La sagesse, dont la connaissance et la communication constituent la tâche fondamentale du théologien [1], renvoie

1. Dans la même perspective, Thomas place le thème de la sagesse au cœur de son *principium* « Rigans montes » (éd. Marietti, *Opuscula theologica*, t. 1, p. 441-443) ; cette *commendatio* de l'Écriture Sainte (leçon inaugurale de Thomas) fut tenue en 1256, cf. J.-P.

Digitized by Google

donc tout particulièrement à la personne du Fils. Dans un second temps, la sagesse est identifiée au Fils par la méthode de l'appropriation [1]. La suite du commentaire l'établira plus précisément par la considération de la procession du Fils « per modum intellectus » : la sagesse est un attribut commun aux trois personnes, mais, puisqu'il est le Verbe, le Fils est désigné comme Sagesse en raison de la similitude entre la raison de sagesse et la propriété du Verbe [2]. La théorie générale des appropriations prendra déjà comme premier exemple le ternaire *puissance* (Père) – *sagesse* (Fils) – *bonté* (Saint-Esprit) : ces attributs essentiels sont appropriés aux personnes en raison de leur similitude avec les propriétés personnelles [3]. Le *Prologue* présuppose cette doctrine commune. L'appropriation n'y repose cependant pas sur la raison de sagesse, dont Thomas examinera plus loin le rapport au nom de Verbe [4], mais sur les *œuvres* de la sagesse. Le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont certes une seule sagesse tout comme ils sont une seule essence, mais la sagesse est appropriée spécialement au Fils « du fait que les œuvres de la sagesse apparaissent présenter les plus grandes affinités avec les propriétés du Fils (*eo quod sapientiae opera cum propriis Filii plurimum convenire videntur*) [5] ».

L'exposé se fondera ainsi sur les divers aspects du mystère du Fils, dans la considération des œuvres *ad extra*. Par « mystère », il faut entendre ici « la révélation, dans le Christ, du mystère trinitaire et de tout le plan du salut, à travers ses différentes étapes jusqu'à la restauration plénière de la création à la fin des temps. Le Mystère c'est, très exactement, le secret de la Sagesse, le Verbe de Dieu, pour autant qu'il manifeste Dieu et qu'il engage les dimensions cosmiques du salut [6] ». Il ne s'agit donc pas seulement d'une similitude (sagesse et Fils) qu'on observerait par le seul examen formel des « raisons » des noms divins, mais de l'affinité ou de la « convenance » qui relie les diverses *œuvres* de la sagesse à la personne du Fils dans le déploiement de l'économie divine, suivant l'enseignement de l'Écriture.

Thomas manifeste cette affinité « économique » entre la sagesse et le Fils dans les quatre œuvres de la sagesse qui structurent le *Prologue* du commentaire : « En effet, par la sagesse de Dieu les secrets des réalités divines sont

Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, p. 73-78 ; elle est ainsi contemporaine de la rédaction du commentaire.

1. Cette attribution de la sagesse au Fils par la méthode de l'appropriation était absente du *Prologue* d'Albert ; Albert parlait d'appropriation pour l'attribution au Père du nom de « Très-Haut ».

2. I *Sent.* d. 34, q. 2 ; cf. d. 32, q. 2, a. 2. Pour l'interprétation de I *Co* 1, 24, voir en particulier I *Sent.* d. 9, *exp. text.* ; la sagesse essentielle est appropriée au Fils : la *ratio* de la propriété est comprise dans l'attribut approprié ; on dira également, en tenant compte de la procession de la personne divine, que le Fils est proprement la « Sagesse engendrée » (*sapientia genita*) ; Thomas préfère cette seconde explication (*vel potest melius dici*) pour montrer que l'attribution de la sagesse au Fils ne fait pas de la deuxième personne un principe de connaissance à l'égard du Père.

3. I *Sent.* d. 31, q. 1, a. 2.

4. I *Sent.* d. 34, q. 2, ad 2. La raison de *sagesse* peut être considérée comme identique au Verbe (sagesse engendrée), antérieure (sagesse inengendrée) ou postérieure au Verbe (sagesse créée).

5. I *Sent.*, *Prologue* général ; sans autre précision, les références de cette section renvoient désormais au *Prologue*.

6. M.-J. Le Guillou, *Le Christ et l'Église*, p. 180.

Digitized by Google

manifestés, les œuvres des créatures sont produites, et non seulement produites mais aussi restaurées et conduites à la perfection, cette perfection, dis-je, par laquelle toute chose est dite parfaite dans la mesure où elle atteint sa propre fin [1] ». Cette structure quadripartite est mise en avant sans le recours au schéma des quatre causes qu'on a rencontré chez Bonaventure [2]. C'est très clairement l'*économie*, davantage que tout autre schéma, qui fournit chez Thomas la structure de la matière théologique des *Sentences*. Cette économie de la manifestation divine, de la création, de la rédemption et de la gloire, se présente dans l'unité d'un même plan divin. La restauration de la créature présuppose concrètement la corruption causée par le péché, mais elle s'inscrit dans le prolongement de la création, en vue de la perfection de la créature : la même sagesse crée, restaure et parfait les créatures. L'achèvement du plan divin commencé par la création consiste donc dans la *perfection* des créatures selon qu'elles atteignent leur *propre* fin. A ce premier niveau, il n'est pas encore question de l'homme en particulier, mais bien des créatures en général. Cette perspective révèle un climat de pensée sensiblement différent du *Prologue* de Bonaventure qui soulignait la « vanité » (tendance vers le néant) de la créature. Le *Prologue* de Thomas, à l'inverse, se tient résolument à la considération des œuvres de la Trinité du point de vue de la sagesse divine qui crée toutes choses pour les mener à la perfection, suivant la consistance propre qui leur revient dans le plan divin de la Sagesse.

La suite du texte établit avec rigueur la « convenance » des œuvres de la sagesse avec celles du Fils, suivant une méthode et une structure peu remarquées dans les études consacrées au commentaire sur les *Sentences* [3]. Une première partie montre pourquoi et comment les œuvres de la sagesse sont les œuvres du Fils, en référence au verset biblique en exergue ; une seconde partie précise les principaux aspects de ces œuvres en rapport à la matière de chaque Livre. Chaque section présente ainsi, dans un ordre bien précis, les éléments suivants :

1. Énoncé de l'œuvre « qui revient à la Sagesse de Dieu ».
2. Bref argument qui justifie l'attribution de telle œuvre à la Sagesse.

1. « Per sapientiam enim Dei manifestantur divinorum abscondita, producuntur creaturarum opera, nec tantum producuntur, sed restaurantur et perficiuntur : illa, dico, perfectione qua unumquodque perfectum dicitur, prout proprium finem attingit. » Sur bien des points, la théologie thomiste concernant la sagesse présente une profonde affinité avec les principaux traits de la littérature sapientielle vétérotestamentaire : connaissance des œuvres de Dieu, création et salut, aspect contemplatif et pratique, beauté et ordre, etc. ; cf. L. Boadt, « Saint Thomas Aquinas and the Biblical Wisdom Tradition », *The Thomist* 49 (1985) 575-611. Avec les thèmes du Fils-Sagesse, de la connaissance de Dieu, du « mystère de notre réparation », de la passion et de la gloire, le *Prologue* manifeste également l'enracinement paulinien de la compréhension thomiste de la sagesse, cf. W. Swierzawski, « God and the Mystery of his Wisdom in the Pauline Commentaries of Saint Thomas Aquinas », *Divus Thomas* (Piac.) 74 (1971) 466-500.

2. Thomas peut ainsi concentrer plus précisément son propos sur la matière propre de chaque Livre. Par exemple, la révélation des *abscondita* qui constituait pour Bonaventure le point de vue de la cause finale (appliqué aux quatre Livres), introduit chez Thomas le domaine du premier Livre en particulier.

3. Les grandes lignes de cette structure ont été cependant relevées par H. Schoot, « Theologisch miniatuur : de proloog op het Scriptum », *Werkgroep Thomas van Aquino, Jaarboek 1985*, p. 73-84 ; voir le tableau proposé à la p. 83.

Digitized by Google

3. Fondement de cette attribution dans un verset de la littérature biblique sapientielle [1].

4. Attribution de l'œuvre de la sagesse à la personne du Fils : l'œuvre se trouve accomplie « spécialement » par le Fils.

5. Précision de l'aspect selon lequel cette œuvre est attribuée spécialement au Fils [2].

6. Fondement de cette précision dans une citation biblique [3].

7. Retour au passage de l'*Ecclésiastique* en exergue, avec la formule : « C'est donc à juste titre qu'il est dit de (par) la personne du Fils » [4].

8. Développement de l'exégèse christologique du verset en exergue autour de l'image du fleuve.

9. Indication du Livre dont la matière est désignée par ce qui a été dit.

De ces neuf éléments, le huitième (développement de l'exégèse christologique) constitue la partie la plus étendue de chaque section. En référence au verset de l'*Ecclésiastique*, l'image du fleuve y est toujours présente ; cette exégèse donne lieu à un bref exposé qui résume le propos essentiel de chaque Livre, en produisant encore d'autres citations [5]. Par le choix des thèmes et leur présentation, cet élément présentera un intérêt tout particulier pour saisir les idées maîtresses du commentaire de Thomas. Il faut noter également que, parmi les matériaux théologiques du *Prologue*, la première place revient de manière très significative à l'Écriture. L'Écriture constitue le document de la révélation de la Trinité et de ses œuvres, le cœur des explications de Thomas relatives aux œuvres de la Trinité, aussi bien que l'autorité qui confirme les résultats obtenus [6]. L'exégèse ne relève pas toujours, dans ce *Prologue*, du strict sens littéral de l'Écriture. On aurait tort cependant de la négliger pour cette raison. S'il est vrai, comme l'explique Thomas lui-même, que l'argumentation théologique ne peut se servir que du sens littéral pour la défense de la foi (destruction des erreurs [7]), il ne reste pas moins vrai que l'usage des métaphores et des symboles appartient de plein droit à la théologie, dont l'objet n'est pas proportionné à la raison humaine [8]. De cette manière, c'est par un usage différencié, qui fait droit

1. Livre de la *Sagesse* pour les Livres I, III, et IV ; Livre des *Proverbes* pour le Livre II (*Pr* 8, 30), mais c'est ici encore la Sagesse qui parle.

2. Le Fils en tant que Verbe (I), en tant qu'Image (II), en tant qu'il s'est fait homme (III), en tant qu'il est vraiment le Fils de Dieu par nature (IV).

3. Deux citations pour les sections qui présentent les Livres I et II, une citation pour les Livres III et IV.

4. La quatrième section présente une formule plus brève.

5. On trouvera la liste complète des citations du *Prologue* chez F. Marinelli, *Personalismo trinitario nella storia della salvezza*, p. 59-61 (= note 1).

6. Pour ces trois fonctions principales de l'Écriture, cf. W.G.B.M. Valkenberg, *Did Not Our Heart Burn?* Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas, « Publications of the 'Thomas Instituut te Utrecht', 3 », Utrecht, 1990, p. 16. L'usage de l'Écriture obéit ici, davantage que dans le genre de l'*expositio*, à un propos théologique ordonné ; il est aussi plus massif et déterminant que dans le genre de la *quaestio* ; cf. *op. cit.*, p. 223-272.

7. I *Sent.*, *Prol.*, q. un., a. 5, sol. et ad 4.

8. *Ibid.*, ad 3. Sous cet aspect, la discours théologique peut s'apparenter au discours poétique, avec cette différence que la « science poétique » échappe à la raison *propter defectum veritatis*, tandis que la théologie concerne les réalités situées *supra rationem*.

Digitized by Google

à ses divers sens (sens « historique » et « littéral », sens « spirituels » [1]), que l'Écriture tient la première place dans le *Prologue*. L'exégèse du verset de l'*Ecclésiastique* en exergue se trouve par ailleurs confirmée, dans chaque section, par la lecture « littérale » d'autres passages bibliques. Le *Prologue* apparaît à cet égard comme une première mise en œuvre de l'interprétation plurielle de l'Écriture, dont Thomas formulera la théorie dans la dernière question rattachée au *Prologue*.

L'exégèse biblique se rapporte, dans tous les cas, à la personne du Fils, Sagesse de Dieu *qui* parle dans l'Écriture et *dont* parle l'Écriture. La théologie se présente dès lors comme une participation à cette Sagesse. Cet aspect sera brièvement développé dans la section consacrée au premier Livre. La section consacrée à l'œuvre de création présente à cet égard une caractéristique notable. Comme ailleurs, Thomas se réfère à l'Écriture, mais il l'explique au moyen de deux citations d'auteurs : Augustin et Aristote (les seules citations du *Prologue* qui ne soient pas tirées de l'Écriture). Cette particularité dans la construction du *Prologue* suggère déjà la place spéciale qui revient à la présentation de la matière du deuxième Livre, ainsi que l'application de Thomas à fonder la compréhension théologique de la création dans le mystère trinitaire.

De cette considération de la structure et des matériaux du *Prologue*, deux conclusions principales peuvent être tirées. La première concerne l'Écriture. Entièrement développé autour de l'Écriture, le *Prologue* désigne l'Écriture comme le fondement et le contenu même de la science théologique. L'Écriture « représente fondamentalement la substance de la *Sacra Doctrina* [2] ». La seconde conclusion concerne le thème de la sagesse. La sagesse permet en effet d'unifier l'ensemble de la révélation biblique dans une vue organisée. Il ne s'agit pas d'abord de la sagesse comme don créé, mais de la Sagesse qui est le Fils par appropriation, et dont chaque œuvre est rattachée à un aspect précis du mystère du Fils. C'est bien dans la personne du Fils et dans le déploiement de son mystère dans la création et l'histoire du salut que réside la structure profonde du *Prologue*. C'est le Fils-Sagesse qui parle dans la citation de l'*Ecclésiastique* en exergue, c'est du Fils que parlent les passages de l'Écriture qui sont cités, et c'est en tant qu'elles sont les œuvres du Fils que la création, la restauration et la perfection (gloire) constituent la matière des *Sentences*. Ayant pour *subiectum* Dieu lui-même en tant qu'il se fait connaître par la révélation [3], la théologie est

1. Dans la question des sens de l'Écriture (I *Sent. Prol.*, q. un., a. 5, sol.), Thomas parle du sens « historique » lorsqu'il énonce les quatre sens de l'Écriture (enseignant la « vérité de la foi », le sens historique se distingue des trois autres qui concernent l'instruction morale, la contemplation de la vérité dans cette vie et dans la patrie) et du sens « littéral » lorsqu'il s'agit de l'argumentation qui vise la réfutation des erreurs ; pour ce problème de terminologie, cf. M.M. Rossi, *Teoria e metodo esegetici in S. Tommaso d'Aquino. Analisi del Super Epistolas Sancti Pauli Lectura. Ad Romanos*, c. I, l. 6, Diss. Angelicum, Roma, 1992, p. 72 ; pour la théorie générale des sens de l'Écriture aux *Sentences*, cf. M. Arias Reyero, *Thomas von Aquin als Exeget.* Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen, « Sammlung Horizonte, Neue Reihe, 3 », Einsiedeln, 1971, p. 31-49.

2. A. Patfoort, « Théorie de la théologie ou réflexion sur le corpus des Écritures? Le vrai sens, dans l'œuvre de S. Thomas, des prologues du *Super Libros Sententiarum* et de la *Somme Théologique* », *Angelicum* 54 (1977) 459-488, ici 463.

3. I *Sent.*, *Prol.*, q. un., a. 4 ; la révélation (inspiration), œuvre de la Sagesse, constitue le raison formelle sous laquelle Dieu est sujet de la théologie, cf. R. Gagnebet, « Dieu sujet de

Digitized by Google

une sagesse à laquelle nous avons accès par l'œuvre du Fils (Sagesse incréée). Dès sa première œuvre de synthèse théologique, Thomas fait l'unité de sa pensée dans le Christ, Sagesse de Dieu. C'est, en résumé, le mystère du Fils qui donne au *Prologue* sa structure profondément théocentrique dans le déploiement de l'économie.

3. LA SAGESSE ET LA MANIFESTATION DES RÉALITÉS DIVINES

La première œuvre de la sagesse est la manifestation des réalités divines (*manifestatio divinorum*). Suivant la structure que nous avons indiquée, l'énoncé de l'œuvre qui revient à la sagesse de Dieu (élément 1) donne lieu à un premier argument (2) fondé dans la littérature biblique sapientielle (3) : « Que la manifestation des réalités divines revienne à la sagesse, cela apparaît clairement du fait que Dieu se connaît lui-même pleinement et parfaitement par sa sagesse. Si donc nous connaissons quelque chose de Dieu, il faut que cela dérive de lui, puisque tout ce qui est imparfait tire son origine de ce qui est parfait ». La sagesse divine l'enseigne elle-même dans l'Écriture : « Qui connaîtra ta pensée si tu ne lui donnes la sagesse? » (*Sg* 9, 17). Dieu se connaît lui-même par sa propre essence [1], et cette connaissance est une sagesse. A proprement parler, bien qu'il s'agisse ici d'une même réalité, seule cette connaissance absolue (et non pas la connaissance des créatures) est une sagesse, « car seule est sagesse cette connaissance qui considère les causes les plus élevées par lesquelles sont ordonnées et connues toutes les réalités qui viennent ensuite [2] ». La même raison permettra d'établir que la *sacra doctrina* est une sagesse [3], et Thomas la mettra encore en avant dans l'étude du don de sagesse : la sagesse, qu'il s'agisse de la vertu intellectuelle ou du don, concerne principalement les réalités divines [4]. C'est ainsi que Dieu est dit proprement *sage* en tant qu'il se connaît lui-même [5]. Par suite, toute connaissance créée de Dieu se rapporte à la sagesse que Dieu a de lui-même, qu'on l'entende de la sagesse au sens essentiel, de la sagesse inengendrée ou de la sagesse engendrée [6].

la théologie selon saint Thomas d'Aquin », dans *Problemi scelti di teologia contemporanea*, « Analecta Gregoriana, 68 », Rome, 1954, p. 41-55 ; M.-J. Le Guillou, *Le Christ et l'Église*, p. 186-206.

1. I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 1, ad 4 ; d. 35, q. un., a. 1, ad 5 ; a. 2 et 3 ; davantage que la connaissance divine de soi, c'est la connaissance divines des autres choses (les créatures) qui occupera une large place dans la réflexion concernant la science divine (d. 35, q. un., a. 2-5 ; d. 36 ; d. 38) ; celle-ci se fonde cependant sur la connaissance absolue de Dieu, puisque c'est en se connaissant lui-même que Dieu connaît toutes choses (cf. déjà I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 3).

2. I *Sent.* d. 35, q. un., a. 1, ad 5 : « Quia illa scientia solum sapientia est quae causas altissimas considerat, per quas ordinantur et cognoscuntur omnia sequentia ».

3. I *Sent., Prol.* q. un., a. 3, qla 1, sol. ; cf. qla 3.

4. III *Sent.* d. 35, q. 2, a. 1, qla 2, sed contra 1-2 et sol.

5. I *Sent.* d. 35, q. un., a. 1, ad 5.

6. Cf. I *Sent.* d. 32, q. 2, a. 1-2 ; la sagesse essentielle y est appropriée au Fils (a. 1, ad 2) sur la base de I *Co* 1, 24, cité déjà au début du *Prologue*.

Digitized by Google

Ce rapport de la connaissance créée à la connaissance divine sera explicité à la dist. 35 par la doctrine de l'analogie [1]. Le *Prologue* le formule en termes de « dérivation » (*oportet quod ex eo derivetur* [2]), suivant le principe de réduction qui ramène toute réalité imparfaite à la réalité parfaite qui en constitue l'origine : *omne imperfectum a perfecto trahit originem*. L'application de ce principe métaphysique, dans le commentaire, dépasse le cadre de la science divine ; il concerne tous les attributs divins [3] (sans excepter les propriétés des personnes [4]) et, d'une manière générale, l'ensemble des perfections créées qui « découlent » ou « fluent [5] », sont « éduites [6] », « procèdent [7] » ou « descendent [8] » de Dieu. L'*expositio textus* de la première distinction désignera plus précisément ce rapport comme celui de la « causalité efficiente exemplaire [9] ». Le contexte doctrinal de cette thèse est très clairement constitué par l'exemplarisme et la participation [10]. Les perfections créées renvoient au créateur comme à la source de leur émanation, le foyer unique duquel proviennent toutes les similitudes qu'on rencontre dans les créatures. Existant en Dieu suivant un mode unique et parfait, elles sont communiquées à la créature qui les reçoit suivant un mode limité et imparfait.

1. I *Sent.* d. 35, q. un., a. 1 et 4.

2. *Derivetur* (texte des éditions courantes) ou *diriuetur* (texte établi par le P. Oliva en vue de l'édition critique du *Prologue*). Afin de ne pas anticiper sur l'édition du *Prologue*, et pour des raisons de commodité, nous garderons généralement l'orthographe des éditions courantes.

3. Cf. notamment I *Sent.* d. 2, q. un., a. 1, contra 1, sol. et ad 1 (unité divine) ; a. 2, contra 2 et sol. (pluralité des attributs divins). La *sacra doctrina* elle-même sera rattachée à la connaissance de Dieu, dans la théorie de la subalternation, comme l'imparfait au parfait, en I *Sent., Prol.*, q. un., a. 3, qla 2, sol. ; ce passage doit cependant être lu hors de la perspective première des *Sentences*. Selon M.-D. Chenu, il s'agit très certainement d'une pièce rapportée appartenant à une rédaction ultérieure (*La théologie comme science au XIII^e siècle*, Troisième édition revue et augmentée, « Bibliothèque thomiste, 33 », Paris, 1957, p. 76-77).

4. I *Sent.* d. 4, q. 1, a. 1, sol. ; d. 10, q. un., a. 4, arg. 3 et ad 3 ; d. 22, q. un., a. 2, contra 1 ; etc.

5. I *Sent.* d. 1, q. 2, a. 1, contra 1 : « Omnis bonitas refertur ad bonitatem Dei, a qua fluit et cujus similitudinem gerit » ; d. 42, q. 1, a. 2, arg. 4 : « Sed quodlibet attributum divinum est principium operationis : quia ex bonitate ejus fluit omnis bonitas, et ex vita ejus fluit omnis vita, et sic de aliis ... ».

6. I *Sent.* d. 42, q. 2, a. 1, sol. : « Quidquid perfectionis in creatura est, totum est exemplariter eductum ex perfectione Creatoris » ; cf. d. 43, q. 1, a. 2, ad 1.

7. I *Sent.* d. 3, q. 1, a. 3, sol. : « Cum creatura exemplariter procedat ab ipso Deo sicut a causa quodammodo simili per analogiam ... » ; cf. d. 1, *exp. text.* ; d. 13, q. un., a. 1, sol. ; d. 14, q. 2, a. 2, sol. ; etc.

8. I *Sent.* d. 22, q. un., a. 2, sol. : « Quamvis omnis perfectio quae in creaturis est, exemplariter a Deo descendat, sicut a principio praehabente in se unice omnium perfectiones ; nulla tamen creatura potest recipere illam perfectionem secundum illum modum quo in Deo est. Unde secundum modum recipiendi deficit a perfecta repraesentatione exemplaris » ; cf. *Prol.*, q. un., a. 2, ad 2 : « Creatura enim non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit ».

9. I *Sent.* d. 1, *exp. text.* : « Opera divina possunt comparari ad divina attributa sicut ad causam efficientem exemplarem ; et hoc modo sapientia creaturae est a sapientia Dei, et esse creaturae ab esse divino, et bonitas a bonitate ».

10. Cf. L.-B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, « Bibliothèque thomiste, 23 », Paris, ²1953, p. 224-226 ; p. 227-237 (influences néoplatoniciennes et portée de cette représentation des rapports entre Dieu et le monde).

Digitized by Google

L'affirmation du *Prologue* sera reprise en termes semblables dans l'étude de la pluralité des attributs divins, où Thomas l'attribue à Denys. Thomas y explique que la causalité divine n'est ni équivoque ni univoque, mais que Dieu produit des effets qui lui sont semblables par analogie (*effectus similes analogice*) : « c'est ainsi que de sa sagesse dérive toute sagesse, et il en va de même pour les autres attributs, suivant l'enseignement de Denys, au ch. VII des *Noms divins*. C'est pourquoi il [Dieu] est lui-même la forme exemplaire des choses ... [1] ». Ce principe apparaît au cœur de l'inspiration théologique du commentaire sur les *Sentences*. Nous le retrouverons plus loin, dans les textes qui formulent la causalité des processions divines à l'égard de la procession des créatures [2], ainsi que dans les textes qui énoncent le principe de la causalité de ce qui est premier à l'égard de ce qui vient ensuite [3]. Thomas, en référence à Denys, y associera étroitement la procession des personnes divines à la procession de la sagesse et de la bonté divines : considérée comme *ratio exeundi a principio*, la procession des personnes divines dans les créatures se vérifie dans les dons naturels. C'est ainsi que la sagesse et la bonté de Dieu procèdent dans les créatures [4]. Le thème de la dérivation de la sagesse à partir de son exemplaire souverainement parfait indique ainsi, dès les premières lignes du *Prologue*, un trait caractéristique du commentaire, et fournit le premier cadre d'interprétation du thème de la diffusion des « fleuves ».

Ayant de la sorte établi que la manifestation des réalités divines revient à la sagesse de Dieu (1-3), Thomas en rappelle l'attribution au Fils indiquée au début du *Prologue*. « Or il se trouve que cette manifestation a été faite spécialement par le Fils [5] » (4). La même formule sera reprise en des termes très semblables pour les autres œuvres. Thomas place ici au premier plan le réalisme de l'économie divine : ce qui est attribué à la sagesse, c'est précisément ce que le Fils a accompli. L'adverbe « spécialement » (*specialiter*) suggère que le Père et le Saint-Esprit ne sont pas exclus de cette œuvre attribuée au Fils ; il appartiendra à la doctrine des appropriations de traduire ce « spécialement » en théologie trinitaire.

L'attribution des œuvres de la sagesse à la personne du Fils se trouve ensuite précisée par les propriétés du Fils qui en constituent le fondement (5). La première œuvre rapportée par le *Prologue* revient au Fils en tant qu'il est le *Verbe* : « Il est en effet le Verbe du Père, selon ce qui est dit en *Jean* 1 [6] ; c'est pourquoi lui convient la manifestation du Père qui [le] dit et de toute la Trinité »

1. I *Sent.* d. 2, q. un., a. 2, sol. : « Sicut a sua sapientia derivatur omnis sapientia, et ita de aliis attributis, secundum doctrinam Dionyisii, *De div. nom.*, cap. VII. Unde ipse est exemplaris forma rerum ». Plutôt qu'une citation littérale, il faut voir dans cette référence un résumé de l'enseignement du *De div. nom.*, c. 7, § 2 ; cf. J. Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, p. 186 (avec l'indication d'autres textes de Thomas).

2. Cf. notamment I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1, sol. : « Unde sicut processionem creaturarum naturae divinae perfectionem imperfecte repraesentantium reducimus in perfectam imaginem, divinam perfectionem plenissime continentem, scilicet Filium ... ».

3. Ce principe sera formulé plus loin par le *Prologue*, dans la présentation de la matière du deuxième Livre.

4. I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 2, sol. ; cf. d. 13, q. un., a. 1, sol.

5. « Haec autem manifestatio specialiter per Filium facta invenitur ».

6. *Jean* 1, 1. 14.

Digitized by Google

(*unde sibi manifestatio dicentis Patris convenit et totius Trinitatis*). La fonction de manifestation ne concerne pas seulement l'œuvre du Fils *ad extra*. Dans la Trinité « immanente », le Verbe accomplit déjà cette manifestation. La *ratio Verbi* comporte en effet plusieurs éléments dont les principaux sont l'émanation (*emanatio, processio, exitus)* et la manifestation [1]. Le nom de *Verbe* désigne l'émanation de l'intellect « par le mode de ce qui manifeste [2] ». Il s'agit, au sens personnel d'abord, de la manifestation à soi (manifestation, dans le Verbe, du Père comme principe réellement distinct [3]). Cette manifestation s'exerce en second lieu à l'égard de la créature, comme une manifestation à un autre (création, révélation [4]). La créature n'est pas une représentation intellectuelle immanente (*Verbum*), mais l'expression extérieure de cette représentation : les créatures manifestent l'art divin. En créant le monde par son Verbe, Dieu produit un « instrument » pour se dévoiler, instituant entre lui et nous, par la médiation des créatures, une communauté sémantique indispensable pour notre connaissance de la Trinité : *creatura dicitur vox Verbi* [5]. Quant au double aspect de la manifestation (le Père et toute la Trinité), il tient à la raison de Verbe et à l'unité des personnes en Dieu [6]. Les trois personnes sont ici inséparables. Etant le Verbe parfait, parfaite similitude du Père qui spire l'Amour [7], le Fils est la ressemblance du Père, de ce dont le Père est le principe et de tout ce que le Père connaît [8].

Ces divers éléments seront développés par la suite dans l'image des fleuves : les processions trinitaires d'abord, mais aussi la création, l'Écriture (AT), puis

1. Voir notamment J. Chênevert, « Le verbum dans le Commentaire sur les Sentences de Saint Thomas d'Aquin », *SE* 13 (1961) 191-223 ; 359-390, ici 211-223 ; l'A. note également parmi ces traits principaux le lien du Verbe à l'Amour, ainsi que la place qui revient à l'héritage augustinien dans cette doctrine, en produisant de très nombreux textes.

2. I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 1, sol. : « Unde verbum nihil aliud dicit quam quamdam emanationem ab intellectu per modum manifestantis » ; a. 2, qla 1, ad 1 : « Sed verbum dicit quamdam emanationem intellectus, et exitum in manifestationem sui » ; cf. qla 1, arg. 2, sol. et ad 2. La manifestation ne suffit pas à la raison de Verbe, car tout effet manifestant sa cause serait alors un « verbe » ; il s'agit ici de la manifestation dans la procession de l'intellect, cf. *ibid.*, qla 2, ad 1. Albert recourt également à cette notion de manifestation dans l'examen de la raison de Verbe (I *Sent.* d. 27, a. 3, ad 1 et 4 ; a. 5, sol., ad 1 et 2 ; a. 6, sol.), comme Bonaventure (I *Sent.* d. 27, p. 2, a. un., q. 1, contra 2 ; ad 1-2 ; q. 4, contra 3) qui souligne pourtant davantage l'idée d'expression (*exprimere, expressio* ; cf. d. 27, p. 2, a. un., q. 1, sol. ; q. 3, sol. ; q. 4, contra 3).

3. Cf. I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 1, sol. ; q. 2, a. 2, qla 1, ad 2.

4. Cf. notamment I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 2, qla 1, arg. 2, sol. et ad 2 ; a. 3, sol. : « Si tamen verbum accipiatur secundum ordinem manifestationis ad alterum, sic semper dicit respectum ad creaturam ; quia talis manifestatio divini intellectus est per eductionem creaturarum » (on reconnaît ici l'idée d'émanation et celle de manifestation) ; la créature sera appelée « verbe » au sens métaphorique, ou plutôt « vox verbi », en tant qu'elle manifeste Dieu (d. 27, q. 2, a. 2, qla 2, ad 1 et 3). La manifestation fait également partie de la mission du Verbe (d. 15, q. 4, a. 1, sol.).

5. Cf. B. Montagnes, « La parole de Dieu dans la création », *RT* 54 (1954) 213-241.

6. Cf. F. Ruello, *Saint Thomas et Pierre Lombard*, p. 186. C'est également dans la ligne de cette manifestation par le Verbe que l'on pourrait esquisser une doctrine trinitaire de la vision béatifique ; voir à ce sujet (malgré certaines outrances) J.L. González-Alió, « La visión beatífica como realidad trinitaria », *Scripta theologica* 19 (1987) 597-631.

7. I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 1, sol.

8. I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 2, qla 1, ad 4 ; a. 3 ; cf. d. 32, q. 2, a. 1, ad 4.

Digitized by Google

la révélation par le Fils (NT). L'*épilogue* du commentaire sur le premier Livre fera écho au *Prologue*, sur ce point, en donnant la raison de l'ordre suivant lequel le théologien procède. Cet ordre correspond en effet à celui de la foi, qui s'enracine dans la *veritas prima*. « Il faut donc que nous procédions à partir de la vérité première, qui est Dieu, vers ce qui provient de lui, à la ressemblance de la connaissance que les saints auront dans le Verbe, y connaissant pleinement le Verbe et les [autres] réalités. Que le Verbe lui-même, le Fils de Dieu, nous rende participants de cette connaissance, lui qui a instauré cette connaissance en nous par la foi, et à qui appartient l'honneur et la gloire pour les siècles des siècles. Amen [1] ».

Avant de développer les diverses manifestations des « fleuves », le *Prologue* présente plusieurs passages bibliques à l'appui de l'énoncé de la propriété du Verbe et de son œuvre de manifestation (6). Le nom de *Verbe* est avancé en référence au Prologue de S. Jean. Davantage qu'un verset précis qui nomme le Verbe [2], il faut très probablement prendre ici en compte l'ensemble du Prologue du quatrième Évangile. Les deux autres passages bibliques concernent la manifestation accomplie par le Verbe, et plus précisément la *manifestation du Père* : « Nul ne connaît le Père sinon le Fils et celui à qui le Fils aura voulu le révéler » (*Mt* 11, 27) ; « Nul n'a jamais vu Dieu sinon le Fils unique qui est dans le sein du Père [et qui l'a fait connaître] » (*Jn* 1, 18). La formulation « exclusive » (« *nul* ne connaît », « *nul* n'a jamais vu ») ne doit pas nous retenir ici. Thomas expliquera plus loin le sens de ces *locutiones exclusivae*, qui n'écartent pas les autres personnes divines lorsque l'opposition relative n'est pas en jeu [3]. Davantage que la connaissance ou la vision, c'est la manifestation, la révélation, que Thomas place au premier plan en produisant ces deux passages bibliques. Il faut remarquer également que Thomas se réfère à *Jean* 1 tant pour le nom de *Verbe* que pour son œuvre de manifestation. Le théologie du Verbe constitue ainsi la « pierre d'angle » sur laquelle est construite la *sacra doctrina*, doctrine de la sagesse divine [4].

1. « Unde oportet quod a prima veritate, quae est Deus, in ea quae ab ipso sunt procedamus, ad similitudinem cognitionis quam sancti in Verbo habebunt, ubi et Verbum et res plene cognoscent : cujus cognitionis nos participes faciet ipsum Verbum Dei Filius, qui hanc cognitionem in nobis per fidem initiavit ; cui est honor et gloria per infinita saecula saeculorum. Amen ». Ce texte est indiqué comme « epilogus » par l'éd. Mandonnet (t. 1, p. 1092) ; d'autres éditions le rattachent à l'*expositio textus* de la d. 48 (cf. *ibid.*). Sans nommer le Verbe, les questions soulevées à l'occasion du *Prologue* présentent le même enseignement.

2. *Jn* 1, 1.14 ; on verra cependant la citation plus précise de *Jn* 1, 1 donnée au début de la question *de Verbo* en I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 1, contra 1.

3. I *Sent.* d. 21 ; la signification de *Mt* 11, 27 y est discutée dans l'*expositio textus* : les trois personnes sont ici inséparables ; cf. Albert, I *Sent.* d. 21, a. 6 ; Bonaventure, I *Sent.* d. 21, dubium 3.

4. M.-J. Le Guillou, *Le Christ et l'Église*, p. 193. Le commentaire sur le premier Livre des *Sentences* accorde incontestablement une place centrale au nom de « Fils » dans l'élaboration de la théologie trinitaire ; il faut pourtant souligner que Thomas, au *Prologue*, présente l'ensemble de la doctrine trinitaire autour du nom de *Verbe*. L'intuition du *Prologue* sur les *Sentences* trouvera sa pleine expression dans la doctrine trinitaire de la *Somme de théologie*, cf. M.T.-L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, « Bibliothèque thomiste, 15 », Paris, 1931, p. 285 ; H. Paissac, *Théologie du Verbe*. Saint Augustin et saint Thomas, Paris, 1951, p. 205-206.

Digitized by Google

On a pu observer à cet égard un frappant parallélisme de structure entre le *Prologue* de Thomas et le premier chapitre de S. Jean : présence du Verbe au commencement auprès de Dieu (vv. 1-2), création par le Verbe (v. 3), venue du Verbe dans le monde pour habiter parmi les hommes (v. 9-11), possibilité pour ceux qui l'ont reçu de devenir enfants de Dieu (v. 12ss.) [1]. Sans chercher ici des correspondances rigoureuses (sinon pour l'exposé des œuvres de manifestation et de création qui se réfèrent explicitement à *Jn* 1), ce parallélisme apparaît fort suggestif pour discerner l'inspiration théologique de Thomas. La théologie est une sagesse nourrie de la révélation accomplie par le Verbe, venu manifester (« publier ») le Père et toute la Trinité. Dans cette fresque des œuvres de la Sagesse, Thomas, avec S. Jean, situe la venue du Fils incarné dans le contexte de la « Geste du Verbe [2] » où elle reçoit sa pleine lumière.

Ce qui vient d'être dit de l'œuvre de la Sagesse (l'œuvre du Fils comme Verbe) constitue le fondement de l'interprétation du verset de l'*Ecclésiastique* (7) : « C'est donc à juste titre qu'il est dit de (par) la personne du Fils : *Moi, la sagesse, j'ai fait couler des fleuves* ». La formule apparaîtra dans chaque section du *Prologue* [3]. C'est ici la Sagesse (le Verbe, suivant ce qui vient d'être établi) qui parle d'elle-même, ainsi que l'exégèse de Thomas va l'expliquer avec davantage de détails (8). Les « fleuves » désignent en effet « le flux de la procession éternelle par laquelle le Fils [procède] du Père, et le Saint-Esprit du Père et du Fils, selon un mode ineffable [4] ». L'interprétation se révèle ici très proche de celle de Bonaventure qui voyait également, dans le fleuve, « l'émanation des personnes » dont l'origine est le Père, en rattachant la signification du mot « fleuve » à l'idée de « flux ». Sans référence à l'image des fleuves, l'idée de *flux* apparaissait aussi chez Albert (les modes de flux et les actes selon lesquels une personne « flue » d'une autre). La notion de flux (*fluxus, fluere*) appartient en effet, ainsi qu'on l'a vu chez Albert, à l'outillage conceptuel qui s'applique tant aux processions trinitaires qu'à la création et, d'une manière générale, à tout ce qui tire son origine ou procède de Dieu. En théologie trinitaire, son usage est associé aux concepts de *procession* (*émanation*) et de *principe*, et conduit à donner un relief particulier à la personne du Père. Puisqu'il ne désigne aucune inégalité, le flux permet d'exprimer correctement la consubstantialité du principe avec ce qui est issu de lui par le flux, c'est-à-dire l'identité de nature du Père et des personnes qui procèdent de lui [5].

1. R. Guindon, *La théologie de saint Thomas d'Aquin dans le rayonnement du « Prologue » de saint Jean*, p. 13*-16*.

2. R. Guindon, *art. cit.*, p. 141*.

3. La présentation de la matière du quatrième Livre offre une formule plus brève, qui ne contient que la première partie de la phrase (*unde recte dicitur*) ; les autres sections précisent : *ex persona Filii*. Rappelons que Bonaventure écrivait déjà dans son *Prooemium* général, à propos du troisième volet de ce passage de l'*Ecclésiastique* : « Recte igitur Filii incarnatio fluvius Dorix dicitur ».

4. « Flumina ista intelligo fluxus aeternae processionis, qua Filius a Patre, et Spiritus sanctus ab utroque, ineffabili modo procedit ».

5. Thomas, I *Sent.* d. 12, q. un., a. 2, ad 1 : « Sed principium aliquod a quo aliquid fluit est consubstantiale rei cujus est principium » ; cf. d. 29, *exp. text.* ; ces deux passages mettent en avant la comparaison de la ligne et du point : le point est le principe de la ligne, et lui est pourtant consubstantiel ; de la même manière, le Père est le « principe de toute la déité », principe consubstantiel aux personnes qui *fluent* de lui (« ipse est quasi principium a quo aliae

Digitized by Google

La signification de l'image fluviale pour la théologie des processions trinitaires sera précisée dans l'examen de diverses questions. Le thème s'apparente à celui de la plénitude fontale du Père, au cœur de la théologie trinitaire de Bonaventure, et à celui du Père comme *principium totius divinitatis* indiqué par le *Prologue* d'Albert déjà. Il faut remarquer ici en particulier l'apport du dossier patristique grec concernant la question du *Filioque*. Celui-ci présente en effet plusieurs images qui, d'une manière générale, tendent à souligner la place « principale » du Père dans la procession du Saint-Esprit. Trois groupes de métaphores, qui renvoient principalement au Pseudo-Denys [1], retiennent l'attention des scolastiques : la floraison (l'arbre et les fleurs qui en proviennent), la diffusion de la lumière (lumière du soleil, rayons qui en procèdent), et l'écoulement des fleuves à partir de leur source (source, fleuves ou rivières qui en procèdent, flux de l'eau, lac où s'écoule la rivière) [2]. A travers Denys, les scolastiques rejoignent ici un héritage grec fort ancien, bien attesté également dans la tradition latine, chez Tertullien déjà (autour du concept d'*exitus* notamment [3]). Le dossier renvoie également à l'importante discussion critique de la métaphore fluviale (*fons, rivus, lacus, aqua*) par S. Anselme à propos de la

personae fluunt », *ibid.*). On dira, de la même manière, que les puissances *fluent* de l'essence de l'âme, et que l'une *flue* par l'intermédiaire d'une autre, cf. I *Sent.* d. 3, q. 4, a. 2 et 3, sol. ; III *Sent.* d. 27, q. 2, a. 4, qla 3, ad 2 ; d. 36, q. un., a. 2, sol. ; IV *Sent.* d. 1, q. 1, a. 4, qla 5, sol. ; on dira encore, de manière comparable, que les perfections créées (être, bonté, vie, etc.) *fluent* des perfections divines (causalité exemplaire, dans la ligne de l'univocité), cf. I *Sent.* d. 1, q. 2, a. 1, contra 1 ; d. 3, *div. prim. part. text.* ; d. 42, q. 1, a. 2, arg. 4.

1. Denys, *De div. nom.* c. 2, § 7: « Rursus, quod Pater quidem est fontana Deitas, Filius autem et Spiritus Sanctus Deigenae Deitatis (si ita oportet dicere) pullulationes divinae naturae, et sicut flores et supersubstantialia lumina, a sanctis eloquiis accepimus » (*Dionysiaca*, t. 1, p. 96-97, dans la traduction de Sarrazin ; cf. *PG* 3, 645-646) ; le passage est cité *in extenso* par Thomas en I *Sent.* d. 11, q. un., a. 1, arg. 1. Pour la métaphore des rayons de lumière et celle de la source et des fleuves, Alexandre, Albert et Bonaventure renvoient également à Grégoire de Naziance : le Fils et l'Esprit sont désignés comme « double rayon du Père » (*geminus Patris radius*) et comme rivières ou fleuves qui procèdent de la source (voir note suivante) ; ce passage, attribué par nos auteurs à Grégoire de Naziance, est édité dans la *Patrologie Grecque* de Migne parmi les œuvres de Grégoire de Nysse, *Epist.* 26 (*PG* 46, 1101-1108, cf. 1105-1108). Cf. aussi Grégoire de Naziance, *Discours théologique* 31, n° 31-32 (*SC* 250, 338-341 ; cf. *PG* 36, 169-170) ; C. Moreschini, « Dios Padre en la especulación de Gregorio Nacianceno », dans *Dios es Padre*, « Semanas de estudios trinitarios, 25 », Salamanca, 1991, p. 179-202, cf. p. 185-186.

2. Voir notamment la *Summa halensis*, lib. I, p. 1, inq. 2, tract. un., q. 1, tit. 2, c. 4, arg. 4 (éd. Quaracchi, n° 310) (Denys) ; arg. 5 (Grégoire) ; ad 3-5 (Denys et Grégoire) ; Albert, I *Sent.* d. 11, a. 6, arg. 1-3 et ad 1-3 (Denys) ; arg. 8 et ad 8 (Grégoire) ; cf. d. 9, a. 23, arg. 2 et ad 2 (Denys et Anselme) ; Bonaventure, 1 *Sent.* d. 11, a. un., q. 1, arg. 7 (Grégoire) ; arg. 8 (Denys) ; ad 7-8 (Denys et Grégoire) ; cf. ad 1 ; d. 9, dubium 10 (Denys, Anselme et Hilaire).

3. Tertullien, *Adversus Praxean* XXII, 6, en référence à *Jn* 8, 42 : « *Si Deus esset pater uester, dilexissetis me ; ego enim ex Deo exiui et ueni* (et tamen non separamus, licet exisse dixerit, ut quidam arripiunt huius dicti occasionem ; exiuit autem a Patre ut radius ex sole, ut riuus ex fonte, ut frutex ex semine) » (*CCSL* 2, 1190 ; cf. *PL* 2, 183) ; cf. VIII, 5 : « Nec dubitauerim Filium dicere et radicis fruticem et fontis fluuium et solis radium » (*CCSL* 2, 1168 ; cf. *PL* 2, 163). Pour l'exégèse de ces passages et d'autres renvois aux Pères, voir R. Braun, *Deus christianorum*. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien, Seconde édition revue et augmentée, « Etudes augustiniennes », Paris, 1977, p. 150-151 ; 293-294 ; 296.

Digitized by Google

procession du Saint-Esprit [1], ainsi qu'à l'examen critique des modes créés de la génération dans le contexte de la réfutation de l'hérésie arienne (le flux de la ligne à partir du point, l'émission des rayons par un corps lumineux, etc. [2]).

Pour l'image fluviale en particulier, il faudra, suivant S. Hilaire dont les *Sentences* rappellent l'enseignement concernant le mode de la génération du Fils [3], écarter toute idée de séparation, dans la mesure où cela porte atteinte à la consubstantialité des personnes et au mode absolu de la procession divine [4]. L'usage des métaphores développées par Denys relève en effet de la « théologie symbolique » qui n'a pas de force proprement argumentative : « Ces expressions sont symboliques ; et c'est pourquoi on n'argumente pas à partir d'elles, comme le dit le même Denys dans sa *Lettre à Tite*, parce que la théologie symbolique n'est pas argumentative [5] ». L'image ne doit donc pas être appliquée à la procession divine selon tous ses aspects ; elle peut cependant être retenue,

1. Anselme, *De processione Spiritus Sancti*, c. 9 (éd. Schmitt, p. 203-205 ; cf. *PL* 158, 309-311 [= c. 16-17] ; trad. M. Corbin e. a., *L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, t. 4, p. 273-277) ; cf. aussi *Epist. de incarnatione Verbi*, c. 13-14 (éd. Schmitt, p. 31-33 ; cf. *PL* 158, 280-282 [= c. 8] ; trad. M. Corbin e.a., *éd. cit.*, t. 3, p. 252-257) ; Alexandre de Halès, *Glossa in I Sent.*, d. 31, n° 24 ; d. 32, n° 8.

2. Voir Alexandre de Halès, *Glossa in I Sent.*, d. 9, n° 19 ; *Summa halensis*, lib. I, p. 1, inq. 2, tract. un., q. 1, tit. 1, c. 5, a. 3 (éd. Quaracchi, t. 1, n° 303) ; Bonaventure, I *Sent.* d. 13, dubium 8 ; Albert, I *Sent.* d. 13, a. 5. Cette question fait référence au débat entre Candide l'Arien (*Liber de generatione divina*, IV ; *PL* 8, 1015-1016) et Marius Victorinus (*Liber de generatione divina*, XXX ; *PL* 8, 1034-1035) au sujet de la génération divine. La discussion détaillée de cette liste, placée par Albert et Bonaventure à la dist. 13 du premier Livre des *Sentences*, n'est pas reprise par Thomas ; ce dernier se contente de rappeler ici que la procession divine, à la différence de la procession créée, ne comporte aucun mouvement (d. 13, q. un., a. 1, ad 1 ; cf. d. 4, q. 1, a. 1) et qu'il n'y a que deux modes de procession en Dieu (d. 13, q. un., a. 2-3).

3. Hilaire, *De Trinitate*, lib. V, c. 37 : « Non enim per desectionem aut protensionem aut deriuationem ex Deo Deus est, sed ex uirtute naturae in naturam eandem natiuitate subsistit » (*CCSL* 62, 191 ; cf. *PL* 10, 154-155) ; le passage est cité par les *Sententiae*, lib. I, d. 18, c. 3 (t. 1/2, p. 156) ; cf. aussi Hilaire, *De Trinitate*, lib. VII, c. 28 : « Neque ex deriuatione sed ex uirtute natiuitas est » (*CCSL* 62, 296 ; cf. *PL* 10, 224) ; cet autre passage est également cité par les *Sententiae*, lib. I, d. 9, c. 4 (t. 1/2, p. 108).

4. Thomas, I *Sent.* d. 18, *exp. text.* : « Hic Hilarius a divinis personis excludit tres modos emanationis qui sunt in diversitate substantiae. ... Tertius est, quando producitur aliquid ex re manente, sed separatum ab ea, ut rivus ex fonte, vel ex silice ; et hoc tangit cum dicit 'derivationem' vel 'decisionem' ; et sic etiam homo est ex homine : quorum nullus divinis personis convenit ». A la dist. 9, Albert et Bonaventure confrontent également la critique de l'idée de dérivation avec l'enseignement de Denys et d'Anselme concernant la source et les rivières (Albert, I *Sent.* d. 9, a. 23 ; Bonaventure, I *Sent.* d. 9, dubium 10 ; cf. aussi Albert, I *Sent.* d. 18, a. 9 ; Bonaventure, I *Sent.* d. 18, dubium 4).

5. Thomas, I *Sent.* d. 11, q. un., a. 1, ad 1 : « Locutiones illae sunt symbolicae ; et ideo ex eis non procedit argumentatio, sicut idem Dionysius dicit in *Epistola ad Titum*, quia symbolica theologia non est argumentativa » ; cf. *Prol.*, q. un., a. 5, sol. Pour cette formulation de l'enseignement de Denys (*Epist.* IX, § 1 ; *Dionysiaca*, t. 1, p. 637 ; cf. *PG* 3, 1105-1106), cf. Albert, *Super Dion. Epist. IX* : « Sed ex symbolicis nullo modo trahitur argumentatio, sicut dicit Magister in III Sententiarum » (ed. colon., t. 37/2, p. 536) ; Pierre Lombard, *Sententiae*, lib. III, dist. 11, c. 2 (t. 2, p. 80) : « Sed ex tropicis locutionibus non est recta argumentationis processio ». Ce passage de Denys apparaîtra à plusieurs reprises dans l'œuvre de Thomas pour préciser la fonction des symboles en théologie, cf. J. Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, p. 204-205.

Digitized by Google

comme celle de la floraison, quant à l'aspect de la procession *ab alio* [1]. Dans le cas de la procession du Saint-Esprit, Thomas remarque en outre que l'image fluviale met en relief la personne du Père comme « première origine », suivant la signification particulière que les Grecs attribuent à la préposition *a*, sans que cela doive exclure la procession de l'Esprit *a Filio* [2].

Relevons enfin que le commentaire sur *Isaïe* associait déjà l'image du fleuve à la personne du Fils, à propos du « fleuve violent » (*Is* 59, 19) que le *Prologue* sur les *Sentences* indique dans la section consacrée au troisième Livre. Thomas y rappelait notamment le passage de *Dn* 7, 10, que nous avons rencontré dans le *Prooemium* de Bonaventure : « Un fleuve de feu, rapide, sortait de la face [du Très-Haut] [3] ». Lorsqu'il rédigera son *Contra errores Graecorum*, Thomas se montrera particulièrement attentif aux expressions et aux images dont il s'est lui-même servi dans son commentaire sur les *Sentences*. Il reprendra à son compte le verbe *derivare* pour la procession du Saint-Esprit [4], et reconnaîtra aussi la légitimité du vocabulaire du flux (*fluere, profluere, fluxus, effluxus, fluvius, fons*) pour les processions trinitaires, bien que, en toute rigueur, le concept de procession soit préférable, puisqu'il ne désigne aucun mode déterminé d'origine [5].

Le *Prologue* de Thomas, dans la perspective dynamique que lui confère la métaphore fluviale, présente ainsi une profonde affinité avec le mouvement du *Prooemium* de Bonaventure, ainsi qu'avec la compréhension albertinienne du flux, plongeant ses racines dans l'Écriture et dans la théologie des Pères grecs.

Ayant précisé que les fleuves désignent le flux des processions éternelles des personnes, Thomas peut mettre en valeur la *manifestation* de ces fleuves par le Verbe. Suivant les âges de l'histoire du salut, ces fleuves sont connus de trois manières : par la création, par l'Écriture et par la venue du Fils. Ils sont d'abord inscrits (« infus »), par la création, dans les créatures qui présentent une certaine similitude de la Trinité créatrice. On reconnaît ici le thème des *vestigia Trinitatis*, que Thomas examinera dans le commentaire sur la troisième distinction du premier Livre [6]. Cette première représentation de la Trinité se caractérise par une certaine obscurité (fleuves « cachés »), ne permettant pas une

1. Thomas, *ibid.* : « Est enim similitudo quantum ad aliquid, scilicet quod flores sunt ab uno ; non tamen quantum ad omnia » ; Albert, I *Sent.* d. 9, a. 23, ad 2 : « Non tamen oportet, quod omnia quae sunt in fonte et rivis ad divinam generationem vel processionem transferantur : quia in symbolicis non attenduntur omnia, sed tantum ea quae nobilitatem praedicant : unde de rivo non transfertur plus ad Filium quam quod ex alio est, sicut rivus a fonte est ».

2. Thomas, I *Sent.* d. 12, q. un., a. 2, ad 3 : « Similiter etiam propter eamdem rationem dicitur proprie procedere a Patre, maxime cum haec praepositio 'a' apud Graecos notet relationem ad primam originem : unde apud eos non dicitur, quod lacus sit a rivo, sed quod est a fonte ; et inde est etiam, quod non concedunt, quod Spiritus sanctus sit a Filio, sed a Patre. Nihilominus tamen non est dicendum, quin etiam a Filio proprie procedat, qui cum Patre est unum principium Spiritus sancti. Non autem sic rivus et fons sunt unum principium laci ».

3. *Super Isaiam*, cap. 59 *in fine* (*nota*).

4. *Contra errores Graecorum* II, 7 ; voir aussi l'usage de « deoriginare », au sens de « originem alicui dare » (II, 22).

5. *Contra errores Graecorum* II, 25, 26 et 27 ; on verra ici d'autres sources patristiques grecques qui utilisent ces expressions. Pour la diffusion de la lumière : I, 3 et II, 25.

6. I *Sent.* d. 3, q. 2. En raison de la déficience de cette représentation, attachée à la raison même de « vestige », le terme s'applique davantage à la représentation de la Trinité des personnes qu'à celle des attributs essentiels (*ibid.*, a. 1, sol.).

Digitized by Google

connaissance certaine de la Trinité. C'est la raison pour laquelle les philosophes (la raison « naturelle »), partant de la considération du monde créé, ne peuvent parvenir à la connaissance de la Trinité sans la Révélation [1].

Les fleuves sont également « infus », sous un mode « caché », dans « les énigmes des Écritures ». Comme pour les vestiges dans les créatures, Thomas souligne l'obscurité de la connaissance de la Trinité par ces « fleuves » (cf. le livre de la création et de l'Écriture chez Bonaventure), « de sorte qu'à peine quelques sages tenaient par la foi le mystère de la Trinité [2] ». Il s'agit ici principalement de l'Ancien Testament, c'est-à-dire de la révélation de la Trinité avant l'incarnation du Fils. Thomas expliquera au troisième Livre, dans le traité de la foi, que la connaissance explicite de la Trinité appartient nécessairement à la foi véritable, et cela dans tous les âges de l'histoire du salut. Le mode de cette connaissance explicite présente pourtant une certaine progression. Après l'incarnation, tous les fidèles sont tenus de croire explicitement à la Trinité, puisque sans cette foi le mystère de l'incarnation du Fils resterait inintelligible [3]. Thomas met également en avant, dans ce contexte, le thème de la béatitude qui guide sa théologie morale. Pour parvenir à la fin, en effet, il ne suffit pas de connaître Dieu comme souverain bien, mais il faut également, par la foi, connaître ce par quoi l'on parvient à la fin ultime : les missions des personnes divines qui conduisent à la béatitude [4]. Avant l'incarnation pourtant, seuls les « maiores » dans la foi connurent explicitement la Trinité [5]. La manifestation de Dieu dans l'histoire s'accomplit dans un peuple, suivant la progression des âges du salut. Il faut entendre par « maiores » les croyants qui ont reçu de Dieu un ministère d'enseignement, à la manière de médiateurs entre Dieu et les hommes, par la science des Écritures ou par une révélation [6]. La foi implicite des « minores » se rattache ainsi à la connaissance explicite des grands témoins de la foi. Cette connaissance de la Trinité – c'est là ce qui importe dans le propos de Thomas – est donc présente dans le peuple de l'Ancienne Alliance, à des degrés et selon des modes divers, préparant la manifestation ultime et définitive du seul vrai Dieu, Trinité de personnes, dans l'incarnation du Fils. Les explications de Thomas font ici écho au *Prologue* général : « Puisqu'il n'était pas nécessaire que tous connussent explicitement le mystère de la Trinité, cela ne fut pas manifesté en toute lumière dans l'Ancien Testament, mais de manière voilée, de sorte que les sages pussent comprendre [7] ».

Par la venue du Fils dans la chair, les fleuves « infus » ont été répandus (« diffusés »). Le *Prologue* présente ici l'œuvre du Verbe incarné comme une manifestation ou « publication » du nom de la Trinité, en se référant à deux passages bibliques. Thomas indique d'abord, en résumé de cet enseignement, la finale du premier Évangile : *Enseignez tous les peuples, les baptisant au nom du*

1. I *Sent.* d. 3, q. 1, a. 4.
2. « Ut vix aliqui sapientes Trinitatis mysterium fide tenerent ».
3. III *Sent.* d. 25, q. 2, a 2, qla 4, sol.
4. *Ibid.*, ad 2 ; cf. contra 2.
5. *Ibid.*, sol.
6. *Ibid.*, a. 1, qla 4, sol.
7. *Ibid.*, a. 2, qla 4, ad 3 : « Quia non erat necessarium ut explicite omnes cognoscerent, ideo non fuit positum mysterium Trinitatis manifeste in veteri Testamento, sed velate ut sapientes capere possent ».

Digitized by Google

Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. Ce passage constituait déjà chez le Lombard la première autorité biblique retenue parmi les témoignages du Nouveau Testament en faveur de la Trinité [1]. Un second passage, tiré du Livre de *Job* (28, 11), rattache plus expressément cet enseignement à la thématique des fleuves : *Il a scruté les profondeurs des fleuves et mis en lumière les choses cachées.* On reconnaît ici le verset biblique que Bonaventure avait placé en exergue de son *Prooemium.* Dans le *Prologue* de Thomas, ce passage de *Job* résume la manifestation de la Trinité accomplie par le Verbe, au terme de l'exposé concernant la première œuvre de la sagesse, en offrant un dernier développement de la métaphore fluviale. Les « profondeurs », cachées dans le secret de la Trinité éternelle, obscurément représentées dans les créatures et dans les énigmes de l'Écriture, sont manifestées en toute lumière par le Verbe, qui a fait « couler au-dehors », au grand jour, les fleuves des processions éternelles. Thomas peut ainsi brièvement conclure (9) cette section avec une formule qu'il reprendra en termes comparables à la fin de chaque section : « Et en cela est désignée la matière du premier Livre [2] ».

Malgré sa brièveté, cet exposé de la matière du premier Livre a esquissé les principaux éléments de la théologie trinitaire. La connaissance de la Trinité est proprement une sagesse, fruit de la manifestation de Dieu par la Sagesse divine, c'est-à-dire le Fils en tant qu'il est le Verbe du Père. Par la révélation de la Trinité, le Verbe nous donne part à la connaissance la plus haute et la plus fructueuse : « Car la connaissance de la Trinité dans l'Unité est le fruit et la fin de toute notre vie [3] ». Cette manifestation s'accomplit de manière progressive dans l'histoire du salut. La signification des vestiges de la Trinité dans la créature, ainsi que la révélation de la Trinité dans l'Ancien Testament, reçoivent leur pleine intelligibilité dans la mission du Verbe incarné. La connaissance de la Trinité appartient ainsi à la foi qui seule peut nous faire connaître le mystère intime de Dieu. La métaphore fluviale, en fournissant la trame de cet exposé, suggère enfin le profond dynamisme de la communication trinitaire : les processions immanentes des personnes, représentées à la manière d'un flux éternel, sont répandues au-dehors par la Sagesse divine.

4. LA SAGESSE CRÉATRICE

La création ou « production des créatures » constitue la deuxième œuvre de la Sagesse divine (1). L'exposé de la matière du deuxième Livre, davantage que les autres sections du *Prologue* de Thomas, présente une profonde affinité avec le *Prologue* d'Albert dont il reprend de nombreux éléments. A la suite d'Albert, Thomas recourt d'abord au double aspect de la science divine pour fonder l'attribution de la création à la sagesse (2) : « [Dieu] en effet n'a pas seulement

1. *Sententiae*, lib. I, dist. 2, c. 5 (t. 1/2, p. 67). Cette dist. 2 est consacrée aux *auctoritates* bibliques concernant la Trinité, cf. Thomas, I *Sent.* d. 2, *div. text.*

2. « Et in hoc tangitur materia primi libri ».

3. I *Sent.* d. 2, *exp. text.* : « Cognitio enim Trinitatis in unitate est fructus et finis totius vitae nostrae ».

Digitized by Google

une sagesse spéculative envers les choses créées, mais aussi une sagesse opérative, comme l'artiste envers les œuvres d'art [1] ». Ce double aspect sera précisément invoqué pour établir la signification des *idées* divines, dans le contexte de la science créatrice de Dieu, en faisant également intervenir le thème de l'art divin. Les créatures sont dans la science divine comme les œuvres d'art dans l'esprit de l'artiste [2]. Dieu connaît les créatures en lui-même et par lui-même ; ayant une connaissance créatrice des choses, Dieu les connaît en tant qu'elles « sortent » de lui ; ayant une connaissance « spéculative » de ses créatures, il les connaît selon qu'elles existent dans leur nature propre [3].

L'étude du nom de Verbe précisera également la signification du thème de l'artiste divin. La verbe, de quelque manière qu'on l'entende, désigne la *species* conçue par l'intellect, portant la similitude de ce qui est dit et de celui qui dit. La parfaite similitude du Père ou de l'essence divine contient donc en soi la similitude de toutes choses. Lorsque l'intellect divin se tourne sur lui-même (*convertitur supra se*) en tant qu'il est la similitude ou l'exemplaire de toutes choses, le Verbe conçu par cette intellection désigne un rapport aux créatures comparable au rapport de l'art envers ses œuvres d'art. C'est la raison pour laquelle le nom d'*Art* convient spécialement au Verbe [4]. De cette manière, il y aura dans le Verbe un double aspect, celui de la connaissance et celui de l'opération créatrice, ainsi qu'on l'a déjà vu chez Albert et Bonaventure. Le second aspect (cf. *Jn* 1, 3) revient précisément au Verbe en tant qu'il est « la puissance opérative du Père par mode d'art » (*potentia operativa Patris per modum artis*) [5]. Développant l'analogie de l'artiste, Thomas retient alors un triple rapport de l'artiste à la *species* de l'art qu'il possède : considération

1. « Ipse enim de rebus creatis non tantum speculativam, sed etiam operativam sapientiam habet, sicut artifex de artificiatis ». Albert, après avoir désigné le Verbe comme « l'art du Père », parlait d'une double présence des créatures dans le Verbe : « sicut in medio cognoscendi secundum rationem », et « sicut in causa operativa et productiva ».

2. I *Sent.* d. 36, q. 2, a. 1, sol. : « Unde apud omnes philosophos communiter dicitur quod omnia sunt in mente Dei, sicut artificiata in mente artificis ; et ideo formas rerum in Deo existentes ideas dicimus, quae sunt sicut formae operativae ». Thomas identifie les idées, « formes opératives », avec les exemplaires, et ceux-ci avec l'essence divine en tant qu'elle est imitable par les créatures. La question des idées, aux *Sentences*, ajoute précisément à la doctrine de la science divine le rapport à la production des êtres ; on peut noter également, chez le jeune Thomas, la tendance à parler des idées comme « medium » de connaissance, ce par quoi Dieu connaît ; voir L.B. Geiger, « Les idées divines dans l'œuvre de S. Thomas », dans *St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies*, vol. 1, éd. A. Maurer, Toronto, 1974, p. 175-209, cf. p. 185-189 ; J.L. Farthing, « The Problem of Divine Exemplarity in St. Thomas », *The Thomist* 49 (1985) 183-222, cf. 195-197.

3. *Ibid.* : « Per ideas tamen Deus non tantum practicam sed speculativam cognitionem de rebus habet, cum non solum cognoscat res secundum hoc quod ab ipso exeunt, sed etiam secundum quod in propria natura subsistunt ». Thomas développera cet enseignement au *De veritate*, avec davantage de détails (q. 2, a. 8 : artisan, science spéculative et pratique ; cf. aussi q. 3, a. 3) ; la connaissance « spéculative » des créatures, suivant les explications du *De veritate*, concerne aussi la science divine en tant qu'elle connaît les choses hors de la perspective de l'opération, ainsi que la science des choses qui ne seront jamais produites.

4. I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 3, sol. Le nom d'Art désignera toujours un rapport à la créature, comme celui de Verbe lorsqu'il comprend un rapport de manifestation à un autre (*ordo manifestationis ad alterum*), puisqu'une telle manifestation de l'intellect divin s'effectue par l'*eductio* des créatures (*ibid.*).

5. *Ibid.*, ad 2 ; cf. arg. 2.

Digitized by Google

(*conversio*) absolue de l'œuvre d'art qu'il produit, considération absolue de la *species* de l'art qu'il possède en lui, et enfin considération du rapport de l'une à l'autre. Dans ce dernier cas, l'artiste considère la *species* de son art comme la cause de ce qu'il effectue [1]. C'est ainsi que l'acte par lequel le Père engendre le Verbe est également celui par lequel il connaît tout ce qui est produit par son art. Dans cette double considération, l'« intellect paternel » (*intellectus paternus*) se tourne (*convertitur*) vers les œuvres de son art en se tournant vers son Verbe : « le Verbe est l'Art de tout ce qui a été créé par l'artiste suprême [2] », « l'art du Père rempli des raisons des vivants [3] », celui par qui l'Artiste suprême opère toutes choses.

Le *Prologue* général fonde cet enseignement dans deux citations bibliques (*Ps* 103, 24 et *Prov.* 8, 30) qui énoncent l'agir créateur de la sagesse divine (3), puis attribue cette opération créatrice de la sagesse au Fils en particulier (4), en la rattachant au nom *Imago* (5). L'œuvre de création revient au Fils « en tant qu'il est l'image de Dieu, à la forme de qui toutes choses ont été formées [4] ». La désignation du Fils comme *forme* précise le rapport particulier qu'il entretient, dans la création, avec la *formation* des créatures. La formation des créatures concerne plus spécialement la sagesse, tandis que la création (production proprement dite) se trouve référée à la puissance. C'est la raison pour laquelle Thomas appropriera la raison de principe efficient au Père et la raison de « principe exemplaire par mode d'art » au Fils, puisqu'il est « la sagesse et l'art du Père [5] ». De la même manière, le Fils sera désigné comme *forme* dans le retour des créatures au Père : il est « la forme que nous suivons [6] ».

Il faut noter également le rapprochement que Thomas établit entre la création et le nom d'*Image*, après avoir associé la manifestation de Dieu au nom de *Verbe*. Deux passages bibliques sont avancés à l'appui de cette attribution (6) : *Il est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature, car en lui tout a été créé* (*Col.* 1, 15) ; *Toutes choses ont été faites par lui* (*Jn* 1, 3). La raison d'image se prend de l'*imitation*, et requiert une *expression* de la forme ou de la nature ainsi qu'un *ordre* entre l'image et son principe. La perfection de l'image réside donc dans le Fils qui « imite » parfaitement le Père dans l'unité de forme (nature). Le nom *image* désigne en second lieu la créature qui représente

1. *Ibid.*, ad 4 : « Vel comparando unum ad alterum, dum considerat illam speciem quae apud se est, esse causam eorum quae ab ipso fiunt. ... Prout illa res quae est similitudo est causa eorum quae sibi assimilat ». Ces trois aspects de la connaissance « artistique » ne constituent bien évidemment, en Dieu, qu'une seule et même réalité. Voir ci-dessous, ch. XV,1.

2. *Ibid.*, arg. 4 : « Verbum est ars omnium eorum quae a summo artifice condita sunt ».

3. II *Sent.* d. 13, q. un., a. 5, contra 2 : « Quilibet artifex per suam artem operatur. Sed secundum Augustinum, *Super Joan.*, tract. I, Filius est ars Patris plena rationum viventium. Ergo Pater per Filium operatur » ; cf. Augustin, *In Ioan. Evang.*, tract. I, n° 16-17 (*CCSL* 36, 9-10 ; cf. *PL* 35, 1387 ; *BA* 71, 160-165) ; *De Trinitate* VI, X, 11 (*CCSL* 50, 241 ; cf. *PL* 42, 931 ; *BA* 15, 496-499) ; cf. notamment le *Prologue* général d'Albert sur les *Sentences*. Pour ce thème de l'art et de l'artiste, voir ci-dessous ch. XI,2.

4. « ... Inquantum est imago Dei ad cuius formam omnia formata sunt ».

5. II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 6, ad 1 ; c'est ainsi que, au deuxième Livre, l'étude de l'opération du Père *per Filium* trouve place à la dist. 13, dans la section consacrée à l'*opus distinctionis*.

6. I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 2, sol.

Digitized by Google

son créateur selon un mode d'imitation imparfait et participé [1]. Au sens propre et premier, c'est-à-dire lorsqu'elle signifie ce qui imite un autre (*id quod imitatur aliquem* : imitation et ordre), l'image désigne donc une réalité personnelle en Dieu. Si, de manière plus large, on considère l'image comme ce en quoi il y a imitation (*id in quo est imitatio*), elle revient alors à l'essence divine en laquelle réside une double imitation : imitation de personne à personne (Fils-Père) et imitation, par la créature, de son exemplaire éternel, le créateur lui-même [2]. La réunion de ce double point de vue conduit à voir dans le Fils l'exemplaire *de toute créature*, l'Image incréée en qui réside le modèle originel et l'exemplaire de tout ce qui est créé et « formé » par Dieu. Le Fils, en effet, tient sa propriété d'Image du mode même de sa procession personnelle comme Fils et comme Verbe. En tant que Fils, il reçoit du Père la même nature que lui ; en tant que Verbe, ainsi qu'on vient de le rappeler, il est la « similitude » de la chose connue dans l'intellect qui connaît [3].

Expression parfaite du Père dans l'unité de la nature divine, le Fils apparaît alors comme le modèle incréé de la représentation de Dieu par les créatures. C'est la raison pour laquelle Thomas, à la dist. 10, « réduira » la procession des créatures à la procession du Fils, « la parfaite image qui contient en plénitude la perfection divine », l'exemplaire et la raison de la procession des créatures « selon l'imitation de nature [4] ». Dans le *Prologue*, le thème de l'Image prolonge celui du Verbe. La causalité de la sagesse (sagesse opérative), en référence au thème de l'art, est expliquée par la connexion de l'enseignement biblique concernant l'Image (*Col.* 1, 15) et le Verbe (*Jn* 1, 3). Cette connexion, en soulignant l'imitation ou expression du Père par le Fils, suggère très clairement l'affinité de l'œuvre de la deuxième personne avec la causalité exemplaire (forme) et la causalité « médiane » dans l'opération *ad extra* (tout est fait *par* le Fils). Une référence privilégiée rattache dès lors le Fils « premier-né » à toute créature et à l'économie du salut [5].

On aura remarqué la proximité de cet enseignement avec celui que Bonaventure, à la suite de Guillaume d'Auxerre, formulait en attribuant au Fils une exemplarité propre (idées, image) à l'égard de la production des créatures. Bonaventure retenait également, dans l'étude du nom d'Image, une double « expression » et « émanation » qui vérifie, de manière différenciée, la raison d'image : expression et émanation dans l'unité de nature (Fils) et dans la diversité de nature (créature) [6]. C'est précisément le rapport de ces deux émanations que Thomas s'applique à définir dans la suite du *Prologue*, autour de

1. I *Sent.* d. 28, q. 2, a. 1.

2. *Ibid.*, a. 2.

3. *Ibid.*, a. 3, sol. ; c'est la raison pour laquelle le nom d'Image, au sens personnel, désigne proprement le Fils et non pas le Saint-Esprit. Le Saint-Esprit « imite » certes le Père, mais il ne tient pas cette imitation du mode de sa procession (amour).

4. I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1, sol. ; voir ci-dessous, ch. XIII,3.

5. E. Bailleux, « A l'image du Fils premier-né », *RT* 76 (1976) 181-207 ; l'A. y fait mention du *Prologue* sur les *Sentences* (p. 183), en produisant de nombreux extraits des commentaires bibliques de saint Thomas.

6. Bonaventure, I *Sent.* d. 31, p. 2, a. 1, q. 1, concl. ; Bonaventure y donne la comparaison entre l'image de l'empereur dans son fils et dans la pièce de monnaie qui porte son effigie ; cf. aussi Albert, I *Sent.* d. 28, a. 9, sol.

Digitized by Google

l'image du fleuve. Les explications qui viennent d'être données, en effet, permettent de justifier l'application du verset en exergue à l'œuvre créatrice du Fils-Sagesse (7) : « C'est donc à juste titre qu'il est dit de (par) la personne du Fils : *Je suis comme une rivière d'eau immense issue du fleuve* ». Dans ces mots de l'*Ecclésiastique*, Thomas discerne l'*ordre* et le *mode* de la création (8). En parlant d'*ordo creationis* et de *modus creationis*, il reprend une expression de Pierre Lombard au deuxième Livre (dist. 12), où la formule introduit la réflexion théologique concernant la production successive des créatures corporelles suivant le texte de la *Genèse* [1]. Le maître des *Sentences* n'y développe guère le thème de l'agir créateur du Fils, sinon par le rappel de l'opinion d'Alcuin concernant les quatre *modes* de l'opération divine, dont le premier consiste dans la disposition de toutes choses *in Verbo* [2]. Les explications de Thomas apparaissent également comme un prolongement de la petite *quaestio* qu'Albert avait insérée dans son *Prologue* général sur les *Sentences* pour préciser l'*ordo* de la Sagesse créatrice (le Fils) à l'égard de la créature : *ordo causae ad causatum* [3].

A. Ordo creationis

Le premier aspect est celui de l'*ordre de la création*, parce que « de même que la rivière dérive du fleuve, de même le processus temporel des créatures [dérive] du processus éternel des personnes [4] ». En parlant d'*ordo*, Thomas n'a pas d'abord en vue l'ordre en Dieu, qui occupe une place centrale dans l'étude du mystère de la Trinité [5], mais bien l'*ordo creationis* qui, on va le voir, se rattache à l'ordre trinitaire. Il y a en effet un double *ordo* de la Sagesse « ordonnée de toute éternité » (*Prov.* 8, 23 : *ab aeterno ordinata sum*) : l'*ordo naturae* suivant lequel le Fils procède du Père, et l'*ordo causae* qui consiste dans le rapport de la connaissance divine envers ce qui est produit par elle [6]. L'*ordo creationis* du *Prologue* de Thomas réside dans la conjonction de ce double rapport : le processus temporel dérive du processus éternel.

1. *Sententiae*, lib. II, dist. 12, c. 3 (t. 1/2, p. 385) : « Secundum hanc itaque traditionem, ordinem atque modum creationis formationisque rerum inspiciamus ». Il s'agit en particulier, dans ce contexte, de la production de la matière (terre, eau, etc.) et du problème de la matière « informe » ; cf. Thomas, II *Sent.* d. 12, *div. text.*

2. *Sententiae*, *ibid.*, c. 6 (t. 1/2, p. 388-389) : disposition des créatures dans le Verbe, création de la matière informe des quatre éléments, distinction des créatures par l'œuvre des six jours, « reformation » des créatures à partir des « semences primordiales ».

3. Albert, *Sent. Prol.* : « Quia hoc videtur ponere ordinem sui ad creaturam » ; « notatur ibi ordo causae ad causatum » ; Thomas, *Sent. Prol.* : « In quo notatur et ordo creationis et modus ».

4. « Ordo, quia sicut trames a fluvio derivatur, ita processus temporalis creaturarum ab aeterno processu personarum ».

5. Cf. en particulier I *Sent.* d. 20, q. un., a. 3.

6. I *Sent.* d. 2, *exp. text.* : « 'Ordinata', secundum ordinem naturae, qui est Filii ad Patrem, et secundum ordinem causae, qui est ideae ad ideatum ». Thomas commente ici le passage de *Prov.* 8, 22-30, indiqué chez Pierre Lombard parmi les *auctoritates* bibliques qui concernent la génération du Fils.

Digitized by Google

Le *Prologue* d'Albert expliquait déjà cet *ordre* en termes de causalité, au moyen de la doctrine de l'analogie : lorsque la Sagesse, dans l'Écriture, dit d'elle-même qu'elle est « première-née » des créatures (*Eccli.* 24, 5 suivant la *Vulgate*), il faut comprendre que le Fils reçoit par nature ce que les créatures reçoivent de manière limitée, par participation. Le Fils reçoit sa nature du Père, à un titre absolument premier (*per prius*) ; les créatures reçoivent également leur être de Dieu, mais à un titre second (*per posterius*) qui se rattache au premier comme l'effet se rattache à sa cause. Thomas, à partir de l'image fluviale (fleuve et rivière), énonce une première fois ce rapport en parlant de *dérivation*. L'idée apparaissait déjà dans la présentation de la matière du premier Livre, qui expliquait que ce que nous connaissons de Dieu *dérive* nécessairement de lui, puisque tout ce qui est imparfait tire son origine de ce qui est parfait. Le procédé théologique relève ainsi de la démarche par laquelle les réalités imparfaites doivent être ramenées à leur cause et à leur exemplaire, c'est-à-dire à la réalité première qui possède en plénitude ce que les réalités secondes tiennent par dérivation et participation. Dans le cas de la dérivation qu'est la création, cette réalité première consiste dans les processions éternelles des personnes divines.

Cette dérivation ou descente, dès les premières questions rattachées au *Prologue*, sera expliquée au moyen de la doctrine de l'analogie. Le Créateur et la créature doivent en effet être « réduits » (*reducuntur*) à une unité d'analogie. Dans son enseignement sententiaire, Thomas présente deux formes principales d'analogie : analogie par participation d'une même forme *secundum prius et posterius*, et analogie par référence à un premier. Dans le second cas, la réalité seconde reçoit son *esse* et sa *ratio* de la première réalité. C'est cette seconde analogie qu'il faut retenir dans le cas du rapport de la créature au créateur (doctrine des noms divins). La créature imite son créateur, elle participe à sa ressemblance autant qu'elle le peut, c'est-à-dire de manière imparfaite [1]. Dans son étude de l'analogie chez saint Thomas, B. Montagnes note à propos du commentaire sur les *Sentences* : « Une formule de S. Thomas résume l'ensemble de cette doctrine : *omne ens quantumcumque imperfectum a primo ente exemplariter deducitur* [2] ». Tout ce qui est imparfait découle de Dieu par exemplarité. Le Créateur possède éminemment en lui-même toutes les perfections qui « descendent » de lui vers les créatures [3]. « En résumé, à l'époque de *Sentences*, l'analogie par référence à un premier paraît suffire pour expliquer les rapports du créé à Dieu. Fondée sur la participation intrinsèque des attributs divins, l'analogie traduit la ressemblance déficiente des êtres à celui qui est leur

1. I *Sent. Prol.*, q. un., a. 2, ad 2 : « Aut ex eo quod unum esse et rationem ab altero recipit ; et talis est analogia creaturae ad Creatorem : creatura enim non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit, nec nominatur ens nisi inquantum ens primum imitatur ; et similiter est de sapientia et de omnibus aliis quae de creatura dicuntur ».

2. B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, « Philosophes médiévaux, 6 », Louvain, Paris, 1963, p. 53 (citation de II *Sent.* d. 3, q. 3, a. 3, ad 2).

3. I *Sent.* d. 22, q. un., a. 2, sol. ; cf. notamment d. 35, q. un., a. 1 et 4. Voir les nombreux textes indiqués chez B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie*, p. 45-53 ; 67-81.

Digitized by Google

modèle [1] ». Cet enseignement de Thomas aux *Sentences* suit de très près la doctrine et le vocabulaire de saint Albert [2].

Quelle que soit l'interprétation qu'il convient de donner à l'évolution de la doctrine de Thomas concernant l'analogie [3], il est certain que les principes fondamentaux d'une métaphysique exemplariste jouent ici un rôle prépondérant. La thèse qui voit dans les processions des personnes la cause, l'exemplaire et la raison de la procession des créatures, trouvera précisément place dans cette métaphysique thomiste des degrés de l'être.

Au *Prologue* général, Thomas étaie l'affirmation centrale de l'*ordo creationis* par un passage biblique qui, avec son exégèse augustinienne, résume cet enseignement : « C'est pourquoi il est dit dans le *Psaume* 148, 5 : *Il a dit, et ils ont été faits* : 'Il a engendré le Verbe en qui était que cela fût fait', selon Augustin dans le *Commentaire littéral sur la Genèse* [4] ». L'argument reprend exactement les explications du *Prologue* de S. Albert, qui indiquait un passage biblique identique (*Ps* 32, 9) avec la même exégèse d'Augustin. Davantage encore, Albert se référait à ces mêmes *auctoritates* pour fonder la thèse avancée dans le contexte de la puissance d'engendrer et de créer ainsi que dans l'étude du nom de *principe* : « la procession des personnes est la cause de la procession des créatures » (*processio personarum est causa processionis creaturarum* [5]). On a vu également qu'Albert, dans son commentaire sur les *Noms divins* du Pseudo-Aréopagite, rattachait la production de la créature à la fécondité divine dont la source réside dans la personne du Père. Dans la doctrine de l'analogie qui fonde le discours sur Dieu, les processions des personnes divines sont présupposées à la création et aux noms qui, tirés du monde créé, permettent de nommer Dieu : c'est par le *processus* des personnes divines que tout processus dans le ciel et sur

1. B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie*, p. 74.

2. B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie*, p. 73 : « Les *Sentences* de S. Thomas reprennent à la lettre la doctrine et même les expressions d'Albert » ; l'A. produit plusieurs textes à l'appui de cette affirmation.

3. Dans le commentaire sur les *Sentences*, suivant B. Montagnes, « la causalité est présentée comme la communication d'une forme, alors qu'ensuite c'est celle d'un acte. Suivant la première perspective, l'agent agit en vertu de sa forme et la causalité consiste à imprimer sa ressemblance ; suivant la seconde, l'agent agit en tant qu'il est en acte et pour amener un nouvel être à l'existence » (*op. cit.*, p. 58-59) ; les œuvres ultérieures ne renoncent pourtant pas au profit de l'exemplarité, mais l'intègrent ou la subordonnent à l'efficience (p. 55). Pour le problème d'une évolution de la doctrine de l'analogie chez S. Thomas (le débat concerne principalement le statut de l'analogie de proportionnalité propre), voir notamment B. Mondin, *St. Thomas Aquinas' Philosophy in the Commentary to the Sentences*, The Hague, 1975, p. 120-130 ; P. Tirot, « Autour du débat sur l'analogie de proportionnalité propre chez saint Thomas d'Aquin », *Angelicum* 63 (1986) 90-125. B. Mondin interprète la thèse de la causalité du *primum* d'un genre à l'égard de ce qui vient ensuite dans le sens de la « participation causale » (causalité de l'Acte suprême) et non pas dans celui de « l'imitation formelle » (participation par ressemblance ; *op. cit.*, p. 128-129 ; cf. p. 130) ; il ne nous semble pas que ces deux lignes de compréhension doivent être séparées de manière radicale : Thomas explique lui-même, ainsi qu'on va le voir avec davantage de détails, que la causalité du *primum* implique un rapport d'exemplarité entre le créateur et sa créature.

4. « Unde in psalmo [CXLVIII, 5], dicitur : *Dixit, et facta sunt.* Verbum genuit, in quo erat ut fieret, secundum Augustinum, *Sup. Genes. ad litteram*, lib. I » ; pour les références à Augustin et les sources prochaines de cette citation, voir ci-dessous notre *Annexe* (texte 1).

5. Albert, I *Sent.* d. 20, a. 3, sed contra ; d. 29, a. 2, sed contra 2 ; pour cette thèse, qu'Albert attribue à Anselme, voir ci-dessus, ch. II,3,A.

Digitized by Google

la terre est causé et nommé [1]. Pour cette raison, l'acte créateur *présuppose* la procession des personnes [2]. C'est là précisément la conclusion du *Prologue* de Thomas concernant l'*ordo creationis* : le *processus* de la personne divine est la cause et la raison de la procession des créatures.

S'appliquant à fonder cette thèse de la causalité des personnes divines dans l'Écriture et dans l'enseignement patristique (Augustin), Thomas recourt également à Aristote : « En effet, ce qui est premier est toujours la cause de ce qui vient ensuite, selon le Philosophe dans la *Métaphysique* [3] ». L'argument n'apparaissait pas chez Albert dans ce contexte, mais on l'a rencontré chez Bonaventure dans une formulation fort voisine. Dans la théologie trinitaire du franciscain aux *Sentences*, ce principe métaphysique s'applique à la *reductio* des réalités secondes à la réalité première qui en constitue la cause et la raison, ainsi qu'on l'a vu en particulier dans l'étude de la plénitude fontale du Père puis dans le contexte du retour des créatures à Dieu par le Saint-Esprit (le premier Don auquel il faut ramener tous les dons) et par le Fils (ce qui est second est « réduit » par ce qui est premier) [4].

Cette règle métaphysique, suivant des formulations diverses (parfois sans référence explicite à Aristote), apparaît à plusieurs reprises dans le commentaire de Thomas sur le premier Livre des *Sentences*. On la rencontre notamment dans le contexte de l'opposition relative [5], de la vérité divine [6], de l'unité de Dieu [7], de la connaissance que Dieu a des créatures [8]. L'étude de ces citations par V. de Counesnongle a montré, avec beaucoup de détails, que le texte des *Métaphysiques* (Livre α [II] I, 993 b 24-994 a 1) concernant la « causalité du maximum » vient appuyer plusieurs doctrines : la convertibilité de l'être et du vrai, la causalité universelle de l'Etre « au maximum » (Dieu), ainsi que diverses propositions générales sur les rapports entre les différents êtres faisant partie d'un même genre. Dans ce dernier cas, on rencontre une très nette prédominance de l'énoncé qui présente cette règle dans sa forme « descendante », telle

1. Albert, *Super Dion. de div. nom.*, c. 1, n° 39 ; voir ci-dessus, ch. IV,2,B.

2. Albert, *ibid.*, c. 4, n° 120 ; voir ci-dessus, ch. IV,2,B. De manière comparable, les *Questions disputées* de Bonaventure sur le Mystère de la Trinité rattachent la production de la créature aux processions des personnes, et ultimement à la fécondité et à la fontalité du Père : la fontalité du Père est l'« origine » de la fontalité créatrice de Dieu ; le Père « n'aurait pas pu » produire les créatures s'il n'avait, de toute éternité, produit le Fils et le Saint-Esprit ; voir ci-dessus, ch. VI,1 et VI,2.

3. « Semper enim illud quod est primum est causa eorum quae sunt post, secundum Philosophum, II *Metaph.*, text. 4 » ; pour les références au texte d'Aristote, ou plutôt à ses traductions, voir ci-dessous notre *Annexe* (texte 1).

4. Voir ci-dessus, ch. VI et ch. VII.

5. Thomas, I *Sent.* d. 5, q. 1, a. 1, ad 1 : « Illud autem in quo invenitur aliquid non permixtum contrario, est maximum et primum in genere illo, et causa omnium aliorum ».

6. I *Sent.* d. 19, q. 5, a. 1, sol. : « ... Prima causa essendi est prima causa veritatis et maxime vera ; scilicet Deus, ut probat Philosophus, II *Metaph.* ».

7. I *Sent.* d. 24, q. 1, a. 1, sol. : « Illud quod est maximum, est principium in quolibet genere, sicut maxime calidum omnis calidi, ut dicitur II *Metaph.*, text. 4, et illud quod est simplicissimum, est mensura in quolibet genere, ut X *Metaph.*, text. 3, dicitur ». Dans tout genre, le premier ou le maximum qui est le principe des autres en est également la mesure (cf. X *Metaph.* I, 1052 b 18-19).

8. I *Sent.* d. 35, q. un., a. 3, contra 2 : « Quod est primum in quolibet genere est maximum in genere illo, ut in II *Metaph.*, text. 4, dicitur ».

Digitized by Google

qu'on le rencontre dans le *Prologue* : le *premier* ou le *maximum* est la cause de tous les êtres qui, après lui, appartiennent à ce genre [1]. La primauté et le degré maximal d'une perfection ne doivent pas être séparés : dans un genre, ce qui est premier est le maximum et ce qui est le maximum est premier [2].

L'application de ce principe aux rapports entre Dieu et le monde indique clairement que nous sommes ici au cœur de la métaphysique thomiste de l'être et de la causalité. La causalité du *premier* et du *maximum* constitue précisément l'âme de la *quarta via* de la *Somme de théologie* : partant des divers degrés que l'on observe parmi les êtres, il faut nécessairement poser un être suprêmement (*maxime*) vrai, bon et noble, et par conséquent *maxime ens*, car ce qui est suprêmement tel (*maxime tale*) dans un genre est la cause de tout ce qui fait partie de ce genre [3]. Dans la *Somme contre les Gentils*, Thomas associera également le principe aristotélicien au thème dionysien de la diffusion du bien : ce qui est le plus parfait en un genre est l'*exemplaire* et la *mesure* de ce qui est dans ce genre ; étant parfaitement et souverainement bon, Dieu est donc la cause et l'exemplaire de toutes les bontés et de toutes les réalités qui diffusent la bonté [4]. Pour notre étude du *Prologue* sur les *Sentences*, il n'est pas sans intérêt de noter l'influence convergente de la pensée aristotélicienne et dionysienne, ou plutôt l'intégration du principe tiré d'Aristote dans une vision du monde fortement imprégnée des grands thèmes néoplatoniciens [5].

En trouvant dans le principe de la causalité du premier ou du *maxime tale* un argument en faveur de la causalité universelle de Dieu et des processions des personnes divines, Thomas dépasse bien sûr la pensée d'Aristote. Ce dépassement suppose l'apport des traductions latines d'Aristote, l'arabo-latine en particulier [6]. La thèse de la causalité du premier (*primum*) à l'égard de ce qui

1. V. de Counesnongle, « La causalité du maximum. L'utilisation par saint Thomas d'un passage d'Aristote », *RSPT* 38 (1954) 433-444. L'auteur indique (p. 433-434), parmi ces propositions générales, 16 occurrences du principe dans cette forme (le premier ou le maximum d'un genre est la cause des êtres de ce genre), une seule occurrence présentant le même rapport dans le sens inverse (ce qui est cause dans un genre est le maximum dans ce genre : III *Sent.* d. 29, a. 3, sed contra 3), et 5 citations qui affirment l'excellence du premier en tout genre (ce qui est premier dans un genre est le maximum, par exemple I *Sent.* d. 35, q. un., a. 3, contra 2).

2. II *Sent.* d. 37, q. 3, a. 2, arg. 3 : « Id quod est prius in his quae sucundum prius et posterius dicuntur, etiam maxime dicitur, sicut ignis maxime calidus ; unde quod primum est, est illud quod magis dicitur, ut ex II *Metaph.* [text. 4], patet ».

3. *Sum. theol*, Ia, q. 2, a. 3, sol. ; cf. V. de Couesnongle, *art. cit.*, p. 435-436 ; 443-444.

4. III *CG*, c. 24 (Marietti, n° 2053) : « Et quia in quolibet genere quod est perfectissimum est exemplar et mensura omnium quae sunt illius generis, oportet quod Deus, qui est in bonitate perfectissimus et suam bonitatem communissime diffundens, in sua diffusione sit exemplar omnium bonitatem diffundentium. Inquantum autem unumquodque bonitatem diffundit in alia, fit aliorum causa ».

5. Cf. J. de Finance, *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Troisième édition revue et corrigée, Rome, 1965, p. 123-127 ; P. Faucon, *Aspects néoplatoniciens de la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Diss. Strasbourg (1970), Lille, Paris, 1975, p. 116-117 ; 192-193 ; P. Faucon note également la permanence du principe du *maxime tale* dans son application à la christologie, des *Sentences* à la *Somme de théologie*, en soulignant la signification exemplariste que lui donne Thomas (p. 544-547).

6. Cf. V. de Couesnongle, « La causalité du maximum. Pourquoi saint Thomas a-t-il mal cité Aristote? », *RSPT* 38 (1954) 658-680 (avec le texte des diverses traductions). La

Digitized by Google

vient ensuite (*ea quae sunt post*) se réfère à l'enseignement de la *Métaphysique* concernant la philosophie comme science de la *vérité* : ce qui est la cause de la vérité dans les êtres dérivés est souverainement vrai [1]. Dans son commentaire, Averroès développait déjà cette affirmation en expliquant que *dans tout genre*, la *cause* est plus digne en *être* et en *vérité* que tout ce dont elle est la cause dans ce genre, les réalités postérieures recevant l'être et la vérité de leur cause même ; la cause première de toutes choses est donc plus digne en être et en vérité que toutes les autres réalités [2]. De cette thèse, il découle également que dans les réalités intermédiaires où l'on constate une antériorité et une postériorité (*prius et posterius* ; *primum et ultimum*), ce qui est antérieur est la cause de ce qui est postérieur [3].

Si l'usage de ce principe théologique apparaissait déjà chez Bonaventure, il tient une place bien plus étendue dans le commentaire de Thomas, où il régit d'une manière générale le rapport de tout ce en quoi il y a un *prius* et un *posterius*, un premier et un second, un maximum et un participé, un parfait et un imparfait. C'est bien là l'idée que la présentation du premier Livre des *Sentences* énonçait en termes de perfection et d'imperfection : la sagesse créée, par laquelle nous connaissons Dieu, découle de la sagesse incréée, par laquelle Dieu se connaît souverainement lui-même ; ce qui est imparfait dérive de ce qui est parfait. On perçoit sans peine combien une telle représentation des rapports entre Dieu et le monde, loin de disjoindre la cause première de ses effets, les réunit au contraire en soulignant l'étroite parenté qui rattache les perfections créées à la perfection divine dans un rapport de similitude et de dépendance, tant dans l'ordre de la sortie que dans celui du retour des créatures à leur Source. Dieu est le « lieu » duquel découlent les « fleuves » des réalités créées, étant également celui vers qui retournent les « fleuves » [4]. L'ensemble des perfections

traduction de Guillaume de Moerbeke n'entre pas en considération pour les œuvres antérieures à 1271, cf. R.-A. Gauthier, *Introduction* au t. 1*/1 de l'édition Léonine (1989), p. 85*-86*.

1. « Nescimus autem verum sine causa ; unumquodque vero et id aliorum maxime secundum quod in aliis inest univocatio (ut ignis calidissimus ; et enim aliis est causa hic caloris) ; est ergo verissimum quod posterioribus est causa inesse veris » (*Metaph.* II (α) I, 993 b 24 – 26 dans la *translatio media* de l'Anonyme, éd. G. Vuillemin-Diem, « Arist. Lat. XXV, 2 », p. 37) ; le texte de la *vetustissima* et celui de la *vetus* n'en diffèrent pas sensiblement (« Arist. Lat. XXV 1-1a », p. 37 et 120). Notons l'exemple du feu et de la chaleur, que Thomas reprendra dans l'exposé de la *quarta via*. La traduction de l'arabe donne ce texte, plus proche de la citation de Thomas : « Ex quo oportet, quod illud quod est maxime verum, sit illud quod est causa veritatis rerum quae sunt post » (*textus* 4, éd. G. Darms, p. 57).

2. « ... Cum hoc declaratum est, quod causa in quolibet genere entium est magis digna in esse et in veritate quam illa quorum est causa in illo genere, manifestum est, quod si est haec prima causa omnium, ut declaratum est in *Scientia naturalium*, quod illa causa magis est digna et in esse et in rei veritate quam omnia entia. Omnia enim entia non acquirunt esse et veritatem nisi ab ista causa » (Averroès, *ibid.*, *Comm.* 4, éd. G. Darms, p. 59).

3. Aristote, II *Metaph.* α (I) 994 a 11-12 : « Mediorum enim, extra que est aliquid ultimum et primum, necesse est esse quod prius est causam ipsorum post se » (*transl. media, éd. cit.*, p. 37) ; « Res enim mediae et sunt ea, in quibus sunt prius et posterius. Et necesse est, ut prius sit causa eius quod est post » (trad. de l'arabo-latine, *textus* 6, *éd. cit.*, p. 61). Par conséquent, ce qui n'est pas *premier* ne peut pas être *cause* (*ibid.*) : « Quapropter necesse est, si aliqua res non fuerit prima, ut universaliter non sit causa omnino » ; cf. aussi le commentaire d'Averroès (*Comm.* 6, *op. cit.*, p. 61-63).

4. Thomas, III *Sent. Prol.*

Digitized by Google

créées imitant la perfection première constitue de la sorte l'ordre essentiel de l'univers, son cadre fondamental [1]. C'est précisément cet enseignement que Thomas mettra en avant, au deuxième Livre, pour établir la nécessité de la procession ou de l'*exitus* de toutes choses *a Deo* par la création. Participant de l'*esse*, toute créature est produite par l'être premier et souverain : « Il est en effet manifeste que tout ce qui est imparfait dans un genre tire son origine de ce en quoi réside premièrement et parfaitement la nature de ce genre, ainsi qu'on le voit clairement pour la chaleur dans les choses qui sont chaudes par l'action du feu [2] ». Puisque toute créature, selon tout ce qu'il y a en elle, participe de l'être de manière imparfaite, elle est donc nécessairement produite selon toute sa substance, c'est-à-dire créée. Voilà la doctrine qui, dans le commentaire sur les *Sentences* de Thomas, constitue le cadre général de la compréhension des rapports du Dieu Trinité à la créature.

Au premier Livre des *Sentences*, l'application du principe de la causalité du premier dans un genre trouvera place dans deux questions qui concernent directement l'étude de l'agir créateur de la Trinité, et plus particulièrement du Saint-Esprit. A la suite de Bonaventure, Thomas ramène tout don créé au Saint-Esprit, le « Don en qui sont donnés tous les dons », parce que le Saint-Esprit est *premier* dans le genre des dons. En effet, « ce qui est premier dans un genre est la cause de tout ce qui appartient à ce genre, comme il ressort des paroles du Philosophe (au deuxième Livre de la *Métaphysique*) [3] ». Lorsqu'il examine le sens de l'expression « le Père et le Fils nous aiment par le Saint-Esprit », Thomas fonde sa réponse sur la thèse de la causalité des processions des personnes divines à l'égard de la procession des créatures. Dans le prolongement immédiat du *Prologue*, il rappelle alors le passage du *Ps* 148, 5 avec son exégèse augustinienne (*Verbum genuit in quo erat ut fieret*) [4] et explique cette thèse par le même principe : « En effet, tout ce qui est premier dans un genre est la cause de ce qui vient ensuite [5] ».

A la suite de Bonaventure encore, Thomas expliquera au troisième Livre que l'incarnation convenait souverainement au Fils puisque « selon le Philosophe au deuxième Livre de la *Métaphysique*, ce qui est premier dans un genre est la cause de ce qui vient ensuite. Mais la filiation se trouve en premier lieu dans le

1. Cf. L.-G. Geiger, *La participation*, p. 229 ; on entendra par « perfections » les structures fondamentales de la réalité, communiquées par Dieu aux créatures suivant des degrés ou des modes divers (*op. cit.*, p. 228) ; cf. Th. Delvigne, « L'inspiration propre du traité de Dieu dans le Commentaire des Sentences de saint Thomas », *BT* 3 (1930-1933), « Notes et communications », p. 119*-122* : « Aussi, au terme de ces voies, la transcendance divine est-elle moins marquée que sa ressemblance avec les perfections qui émanent de lui et ont amené l'esprit jusqu'à lui » (p. 119*).

2. II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 2, sol. : « Constat enim quod omne quod est in aliquo genere imperfectum, oritur ab eo in quo primo et perfecte reperitur natura generis : sicut patet de calore in rebus calidis ab igne ». Thomas reprendra cette même argumentation dans la *Somme de théologie*, au premier article du traité de la création (Ia, q. 44, a. 1, sol.).

3. I *Sent.* d. 18, q. un., a. 3, contra 2 : « Illud quod est primum in quolibet genere, est causa omnium quae sunt in genere illo, ut habetur ex verbis Philosophi, in II *Metaph.* [text. 4] ».

4. I *Sent.* d. 32, q. 1, a. 3, contra 2.

5. *Ibid.*, sol. : « ... Processio divinarum personarum est et quaedam origo processionis creaturarum ; *cum omne quod est primum in aliquo genere sit causa eorum quae sunt post* ».

Digitized by Google

Fils de Dieu, tout comme la paternité en Dieu le Père 'par qui est nommée toute paternité dans le ciel et sur la terre' (*Eph.* 3, 15). Il convenait donc éminemment au Fils de Dieu de s'incarner, afin que nous recevions par lui l'adoption des fils de Dieu [1] ». On remarquera, dans tous les cas, l'importance de l'idée de *primauté* et d'*éminence* (maximum) qui constitue le faîte de cette doctrine : primauté des processions des personnes divines dont le Père est la source, primauté du Fils comme principe primordial, primauté du Saint-Esprit comme Don, à l'égard de ce qui vient ensuite dans le « genre » des processions, de la réception de l'être et de la filiation, des dons et de la grâce [2].

L'*ordo creationis*, dans le *Prologue* de Thomas, se résume donc dans l'affirmation suivante : le processus du Fils est la cause et la raison de toute procession postérieure (*primus processus est causa et ratio omnis sequentis processionis*). La suite du commentaire reprendra l'affirmation en l'étendant à la causalité des deux processions intratrinitaires : les processions des personnes sont la cause et la raison de la processions des créatures (dans l'*exitus* comme dans le *reditus*). Reprise dans de nombreuses questions du commentaire sur le premier Livre, comme un véritable leitmotiv de cette œuvre [3], la même thèse apparaîtra encore dans l'enseignement ultérieur de Thomas, suivant une formule semblable [4]. La pleine et juste intelligence de la création requiert donc la connaissance des processions des personnes divines [5]. Le principe ne s'applique

1. III *Sent.* d. 1, q. 2, a. 2, sed contra 2 : « Secundum Philosophum in II *Meta.* [α 1. 993b, 24-25], 'id quod est primum in unoquoque genere, est causa eorum quae sunt post'. Sed filiatio primo in Dei Filio invenitur sicut et paternitas in Deo Patre 'ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur', *Ephes.* III, 15. Ergo decentissime Filius Dei incarnatus est, ut per ipsum adoptionem filiorum Dei reciperemus ». Cf. Bonaventure, III *Sent.* d. 1, a. 2, q. 3, concl. Thomas reprendra le même argument en III *Sent.* d. 10, q. 2, a. 1, qla 3, arg. 2, dans le contexte de la filiation divine. Le même principe sera également invoqué pour établir la causalité de la résurrection du Christ à l'égard de notre résurrection (IV *Sent.* d. 43, q. 1, a. 2, qla 1, sed contra 1) : « Illud quod est primum in quolibet genere, est causa eorum quae sunt post, ut patet in II *Metaph.* Sed Christus ratione suae resurrectionis corporalis dicitur 'primitiae dormientium' (I *Cor.* 15, 20) et 'primogenitus mortuorum' (*Apoc.* 1, 5) » ; pour cette dernière application, voir aussi Albert, *De resurrectione*, tract. 2, q. 1, arg. 5 (ed. colon., t. 26, p. 258).

2. On pourra voir d'autres textes concernant la primauté du Fils et du Saint-Esprit chez J. Tonneau, « L'accessoire sur le principal » (Appendice II, Renseignements techniques III), dans *Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, La loi nouvelle (1a2ae, Questions 106-108)*, Paris, 1981, p. 215-233.

3. Voir les textes du commentaire sur le premier Livre dont nous avons donné une traduction au début de ce chapitre.

4. L'expression revient notamment en *De pot.*, q. 10, a. 2, arg. 19, avec la même exégèse augustinienne : « Processio aeterna divinae personae est ratio et causa temporalis processionis creaturae et eius quod in creatura est. Unde Augustinus *super Genesim ad litteram* [libro II, capit. VI], sic exponit illud quod dicit *Genes.* I : *Dixit et factum est* ; id est : *Verbum genuit, in quo erat ut fieret.* Filius autem est perfecte ratio et causa productionis creaturae » ; sed contra 2 : « Processiones creaturarum exemplatae sunt a processionibus divinarum personarum » ; ad 19 : « Filius est sufficiens ratio processionis temporalis creaturae ut verbum et exemplar ; sed oportet quod Spiritus sanctus sit ratio processionis creaturae ut amor » ; *Sum. theol.*, Ia, q. 45, a. 6, sol. : « Processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum » ; a. 7, ad 3 : « Processiones personarum sunt causa et ratio creationis aliquo modo, ut dictum est ».

5. Cela apparaît tout au long du commentaire sur le premier Livre des *Sentences* ; dans la *Somme de théologie*, Thomas écrira que la connaissance des personnes est nécessaire pour bien juger de la création (Ia, q. 32, a. 1, ad 3).

Digitized by Google

pas seulement aux processions trinitaires, mais aussi, d'une manière générale, aux opérations divines immanentes. Les opérations immanentes (connaissance, volonté), ainsi que Thomas l'expliquera dans sa *Somme contre les Gentils*, sont nécessairement requises à l'intelligence des opérations *ad extra* (création, conservation, gouvernement divin), puisqu'elles en sont la *ratio* [1].

En associant les termes *ratio* et *causa*, Thomas reprend un vocabulaire que l'on a observé à plusieurs reprises tant chez Albert que chez Bonaventure : la génération du Verbe est la raison de la « diction » des créatures ou la raison de leur production suivant l'exemplarité, la procession du Saint-Esprit est la raison de tout don de libéralité fait aux créatures, la raison de la donation, etc. Dans la langue des scolastiques, le terme « ratio » recouvre un champ de signification extrêmement vaste, que l'on peut ramener à quatre domaines principaux : la faculté de connaissance, la causalité (cause, motif, etc.), le calcul (idées de compte, *computatio*) et enfin le contenu conceptuel abstrait des existants singuliers (la notion abstraite d'un être, sa définition) [2]. Dans la proposition qui nous intéresse, le terme *ratio* est utilisé dans son sens causal, désignant à la fois la causalité et le « motif » de l'action (« cause subjective » d'un acte intellectuel et volontaire), le principe dans l'ordre de l'ontologie et de l'intelligibilité [3].

D'une manière plus générale encore, il faut tenir que le premier ou le maximum dans un genre est à la fois *causa* et *ratio* des réalités postérieures dans ce genre [4]. Il faut joindre également à ces divers aspects celui d'une certaine *inclusion* de la réalité première dans la réalité seconde, puisque la première est la cause et la raison de la seconde. Ainsi, dans la procession temporelle de la personne divine, la relation éternelle est incluse dans le rapport temporel dont

1. *Summa contra Gentiles*, lib. II, c. 1.

2. Ce sont là les quatre significations principales que Thomas retiendra dans son commentaire sur les *Noms divins* de Denys, c. 7, lect. 5 (éd. Marietti, n° 735). Pour une classification plus détaillée de ces quatre significations, voir G.-E. Demers, « Les divers sens du mot 'ratio' au moyen âge », dans *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle*, Première série, « Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa, 1 », Paris, Ottawa, 1932, p. 105-139 ; J. Péghaire, *Intellectus et Ratio selon S. Thomas d'Aquin*, « Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa, 6 », Paris, Ottawa, 1936, p. 14-18 ; G. Barzaghi, « Senso e valore della *ratio* tomistica », *Divus Thomas* (Bologna) 95, n° 1 (1992) 9-20.

3. On peut alors observer une certaine équivalence entre les termes *ratio* et *causa*, mais il nous semble un peu court de limiter la signification de l'expression « causa et ratio processionis » à la causalité efficiente, comme le fait G.-E. Demers, *art. cit.*, p. 111. Thomas écrit par exemple, à propos des actes dont l'un est la cause et la raison de l'autre, que la science est la cause et la raison de la volonté (*De ver.*, q. 6, a. 2, arg. 3 : « Scientia etiam causa et ratio est voluntatis quia appetibile scitum voluntatem movet » ; cf. *Sum. theol.*, IIIa, q. 8, a. 5, ad 2) ; le mouvement du libre arbitre vers Dieu est *causa* et *ratio* du mouvement du libre arbitre contre le péché (*Sum. theol.*, Ia-IIae, q. 113, a. 8, sol.). Dans sa *Resp. ad magistrum Ioannem de Vercellis de art. CVIII*, Thomas expliquera que le Saint-Esprit est « ratio uolendi » non pas du côté de celui qui veut (*ex parte uolentis* : le Père), mais du côté de ce qui est voulu (*ex parte uoliti* : les créatures) ; cette proposition doit être comprise dans le sens de la causalité finale : « finis enim est ratio uolendi ea que sunt ad finem : nullus autem dubitat Spiritum Sanctum esse causam finalem creature sicut et Patrem et Filium » (art. 24 ; éd. Léon., t. 42, p. 283-284).

4. Cf. par exemple III *Sent.* d. 29, a. 3, sed contra 3 : « Quod est causa aliorum in unoquoque genere, maximum est in genere illo, ut dicitur II *Meta.* [α 1. 993 b 24]. Sed Deus est causa et ratio quare omnia ex caritate diligantur, quia divina bonitas est per se objectum caritatis. Ergo magis diligendus est Deus quam aliquid aliud ».

Digitized by Google

elle est la cause et la raison [1]. Dans tous les cas, ce qui est cause et raison constitue la réalité préalable, nécessairement présupposée à ce qui vient ensuite tant dans l'ordre de l'être que dans celui de notre intelligence. C'est ainsi que l'on pourra dire que la procession des personnes est la raison de la production des créatures (causalité), que l'Amour est la raison du don (on donne parce qu'on aime), que le Verbe possède en lui la raison de toutes choses (raisons idéales, idées) [2]. Dans le même contexte, le rapport de causalité des processions divines à l'égard de la procession des créatures sera formulé également en termes d'*exemplarité*, d'*origine* et de *ratio efficientiae* [3]. La thèse qui voit dans les processions divines la cause et la raison de la procession des créatures se situe ainsi à la croisée de la causalité efficiente, de la causalité exemplaire, du motif de l'agir volontaire et du principe d'intelligibilité. Ce sont là les divers aspects que la suite du commentaire développera avec davantage de détails.

Le *Prologue* du *Super Boetium de Trinitate*, que Thomas n'a très certainement pas rédigé bien longtemps après son commentaire sur les *Sentences* [4], reprendra d'assez près les explications et la structure du *Prologue* du commentaire sur les *Sentences*, dans un climat théologique comparable qui permet, par comparaison, de vérifier et de préciser la démarche théologique du jeune Thomas. Pour le théologien, explique Thomas, la considération du créateur précède celle de la créature, puisque la théologie prend sa source dans les principes donnés par la foi [5]. La doctrine de Boèce comporte ainsi trois parties : 1) « la Trinité des personnes, de la procession desquelles dérive toute autre nativité ou procession » ; 2) « la procession des créatures [issues] de Dieu » ; 3) « la réparation des créatures par le Christ [6] ». On reconnaît ici les principaux

1. I *Sent.* d. 14, q. 1, a. 2, sol. : « Horum tamen respectuum primus includitur in secundo, sicut ratio et causa ejus ; unde secundus se habet per additionem ad primum ». De la même manière, l'amour que nous avons pour Dieu est inclus dans l'amour du prochain : « Dilectio Dei est causa et ratio dilectionis proximi. Unde dilectio Dei includitur virtute in dilectione proximi sicut causa in effectu, et dilectio proximi includitur in dilectione Dei sicut effectus in causa potestate » (III *Sent.* d. 30, q. un., a. 4, sol.).

2. G. Barzaghi (*art. cit.*, p. 10-11) détaille trois domaines de la signification causale de *ratio* chez Thomas : la *ratio* comme principe de connaissance, la *ratio* comme motif dans l'agir volontaire, et enfin la *ratio* comme cause dans l'ordre corporel ou idéal. Cf. notamment I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1, sol., où l'on peut observer les expressions suivantes : la procession des personnes est *ratio et causa processionis creaturae*, le Fils est *exemplar et ratio* de la procession des créatures, le Saint-Esprit est *ratio totius liberalis collationis*.

3. I *Sent.* d. 29, q. un., a. 2, qla 2, sol. (*processio creaturarum exemplatur a processione divinarum personarum*) ; cf. d. 10, q. un., a. 1, sol. ; d. 32, q. 1, a. 3, sol. (*origo* et *ratio efficientiae*). Dieu est *causa et exemplar* de tout ce qui procède de lui (I *Sent.* d. 38, q. un., a. 3, sol. ; cf. II *Sent.* d. 3, q. 3, a. 1, ad 3).

4. L'œuvre doit être datée de la fin du premier séjour parisien de Thomas, dans les années 1257-58 ou début 59, cf. P.-M. Gils, *Introduction* au t. 50 de l'édition Léonine (1992), p. 9.

5. Cette structure reprend les explications de Thomas dans son commentaire sur les *Sentences* (I *Sent. Prol.*, q. un., a. 1-2 ; d. 2, *div. text.* ; I *Sent., Epil.*) ; cf. D.C. Hall, *The Trinity*. An Analysis of St. Thomas Aquinas' *Expositio* of the *De Trinitate* of Boethius, « STGMA, 33 », Leiden, New York, Köln, 1992, p. 48-53.

6. Thomas, *Super Boet. de Trin., Prol.* : « Eius namque doctrina in tres partes diuiditur. Prima namque est de trinitate personarum, ex quarum processione omnis alia natiuitas uel processio deriuatur ... . Secunda uero pars est de processione bonarum creaturarum a Deo bono ... . Tertia uero pars est de reparatione creaturarum per Christum ». Ces trois parties correspondent aux divers ouvrages de Boèce.

Digitized by Google

éléments de la structure du commentaire sur les *Sentences* : la Trinité (procession des personnes), origine de toute dérivation créée (I *Sent.*) ; la procession des créatures (II *Sent.*) ; la réparation des créatures par le Christ (III-IV *Sent.*)[1]. Boèce, que suit Thomas, inaugure donc son propos par la considération de la Trinité divine comme origine des créatures[2]. La fin poursuivie par le *De Trinitate* réside dans la manifestation des secrets de la foi : *ut occulta fidei manifestentur*. Ce projet théologique reprend le propos de la présentation du premier Livre des *Sentences*, et Thomas le formule au moyen du verset de *Job* (28, 11) déjà mis en avant dans le *Prologue* général sur les *Sentences* (cf. aussi Bonaventure) : *Il a scruté les profondeurs des fleuves et mis en lumière les choses cachées*. Quant à la matière de l'œuvre, c'est la Trinité des personnes dans l'unité de l'essence. Or la Trinité des personnes « surgit » premièrement de la nativité du Fils, par laquelle la Sagesse divine est engendrée de toute éternité par le Père[3]. La nativité du Fils constitue en effet l'origine (*initium*) de toute « nativité » (*natiuitas*) ultérieure, puisque, étant parfaite et première, elle est la source des « nativités » imparfaites issues d'elle[4] :

> « Il faut donc que toute autre nativité dérive de cette [première] nativité par une certaine imitation ; [c'est ainsi qu'il est dit en] *Eph.* 3, 15 : 'par qui toute paternité est nommée dans le ciel et sur la terre'. C'est la raison pour laquelle le Fils est dit 'premier-né de toute créature' (*Col.* 1, 15), de telle sorte que cela désigne l'origine de la nativité et son imitation, mais non pas la même raison de génération[5] ».

1. Cf. I. Biffi, *Misteri di Cristo, sacramenti, escatologia nello 'Scriptum super Sententiis' di San Tommaso d'Aquino*, p. 576-577 ; I. Biffi indique également les parallèles de structure avec le *principium* « Hic est liber mandatorum Dei », contemporain de la rédaction du commentaire sur les *Sentences*. Cf. aussi Id., « Prospettive e articolazioni della 'sacra doctrina' nei 'principia' e nel prologo all' 'In Boetium de Trinitate' di San Tommaso d'Aquino », *La Scuola Cattolica* 100 (1972) 290-312 ; l'A. souligne en particulier la place centrale du mystère du Fils qui structure la théologie, ainsi que l'inspiration biblique des principales articulations de la théologie, dans le prolongement des *Prologues* du commentaire sur les *Sentences*. L'importance du néoplatonisme et de Boèce pour la compréhension de la structure du *De Deo* de la *Somme de théologie* a été soulignée également, quoique de manière fort unilatérale, par W.J. Hankey, « The *De Trinitate* of St. Boethius and the Structure of the *Summa theologiae* of St. Thomas Aquinas », dans *Congresso internazionale di studi boeziani* (Pavia, 5-8 ottobre 1980), *Atti* a cura di L. Obertello, Roma, 1981, p. 367-375 ; Id., *The Structure of the First Forty-five Questions of the* Summa theologiae *of Saint Thomas Aquinas*, (Diss. dactyl.), Oxford, 1981, p. 68-152.

2. *Super Boet. de Trin., Prol.* : « In ipsa summa rerum origine principium sue considerationis instituit, scilicet trinitate unius simplicis Dei ».

3. *Ibid.* : « Materia siquidem huius operis est in una diuina essentia trinitas personarum, que consurgit ex prima natiuitate, qua diuina Sapientia a Patre eternaliter generatur ».

4. *Ibid.* : « Que quidem natiuitas initium est cuiuslibet natiuitatis alterius, cum ipsa sola sit perfecte naturam capiens generantis, alie uero omnes imperfecte sunt, secundum quas genitum aut partem substantie generantis accipit, aut substantie similitudinem ». Si Thomas parle ici de *commencement* et de *nativité*, c'est par référence au verset de *Sagesse* 6, 24 placé en exergue : « Ab initio natiuitatis inuestigabo et ponam in lucem scientiam illius ».

5. *Ibid.* : « Unde oportet quod a predicta natiuitate omnis alia natiuitas per quandam imitationem deriuetur : Eph. III 'Ex quo omnis paternitas in celo et in terra nominatur'. Et propter hoc Filius dicitur 'primogenitus omnis creature', Col. I, ut natiuitatis origo et imitatio designetur, non eadem generationis ratio ».

Digitized by Google

Bien qu'il y ait ici origine, dérivation et imitation, ce n'est donc que par analogie qu'on parlera communément de génération ou de nativité en Dieu et dans les créatures. La réflexion de Thomas ne s'arrête pourtant pas à cette esquisse générale des rapports entre le Fils et la créature. La génération du Fils, du fait de sa perfection et de sa primauté, ne constitue pas seulement l'origine des créatures, mais aussi l'origine du Saint-Esprit, puisque le Saint-Esprit procède du Père et du Fils qu'engendre le Père [1]. Cette dernière précision revêt une grande importance, puisque, suivant la doctrine latine du *Filioque*, elle conduit à considérer *tout processus ultérieur* (procession de la troisième personne *et* production des créatures, à des titres évidemment divers) comme une dérivation de la génération de la Sagesse. Le mouvement de la pensée de Thomas relève ici proprement d'une théologie qui tire ses principes de la foi (démarche « descendante »). On ne pourra pas, en partant de la considération de la procession des créatures (démarche « ascendante »), postuler nécessairement la procession des personnes divines. Thomas refuse l'argument bonaventurien qui établit la pluralité des personnes en Dieu, avec nécessité, par la « réduction » de toute inégalité à un première égalité (égalité des personnes) ou par la « réduction » de toute production équivoque (*exitus* des créatures) à une production univoque (procession de la personne divine) [2]. La Trinité ne peut pas être connue par la causalité divine, puisque celle-ci revient aux trois personnes en leur unité. Seule la révélation nous fait connaître la Trinité [3]. L'enseignement de Thomas, dès les *Sentences*, est parfaitement clair sur ce point [4]. Même lorsque, aux *Sentences*, Thomas établit la procession du Saint-Esprit comme Amour par la « réduction » de la procession des créatures à la procession du Fils et à celle du Saint-Esprit (Amour), il ne le fait pas sans préciser d'abord que cette « réduction » ne constitue pas un *preuve* de la Trinité : cette démarche *présuppose* la foi à son point de départ, et on ne prouve pas la foi [5]. Mais, précisément, la foi nous fait découvrir que les processions trinitaires (la procession du Fils à une titre spécial) constituent l'origine de toute autre procession. C'est ainsi que la doctrine du *De Trinitate* concerne « la Trinité des personnes, de la procession desquelles dérive toute autre nativité ou procession ».

Dans cette thématique étroitement apparentée au *Prologue* du commentaire sur les *Sentences* (Sagesse, manifestation des *occulta*, Trinité comme origine de

1. *Ibid.* : « Nec solum creaturarum est initium predicta natiuitas, set etiam Spiritus sancti, qui a generante genitoque procedit ».

2. *Ibid.*, q. 1, a. 4, arg. 3 et ad 3 ; arg. 4 et ad 4 ; cf. Bonaventure, *Quaest. disp. de Myst. Trin.*, q. 8, contra (= fund.) 3 et 7-8. Bonaventure n'entend pas démontrer la Trinité sans l'aide de la foi, mais il établit la nécessité d'une pluralité des personnes, à l'intérieur de la foi, en partant de la considération des créatures (voir ci-dessus, ch. VI,1). Thomas distingue davantage les divers aspects du problème : le théologien, d'une part, ne peut pas démontrer la pluralité des personnes et ne doit pas chercher à le faire ; partant de la foi en Dieu Trinité (et non pas de la considération des créatures), d'autre part, la raison théologique montre que la procession des créatures dérive de la procession des personnes.

3. Il n'y aura donc, à proprement parler, aucune démonstration rationnelle de la Trinité des personnes divines : « Nullo modo potest demonstratiue probari » (Thomas, *Super Boet. de Trin.*, q. 1, a. 4, sol.).

4. I *Sent.* d. 3, q. 1, a. 4.

5. I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1 ; voir ci-dessous, ch. XIII,3.

Digitized by Google

la créature, création et réparation par le Fils), le propos du théologien comporte les étapes suivantes :

1) La génération du Fils est l'origine de toute autre production (*natiuitas*), parce qu'elle constitue la réalisation la plus parfaite de la communication de la nature. Le *Prologue* sur les *Sentences* formule la même thèse au moyen du principe de la causalité du *primum* dans un genre.

2) Toute autre nativité provient de cette première nativité, de laquelle elle dérive ; cette affirmation ne concerne pas seulement la production des créatures, mais elle s'applique aussi à la procession du Saint-Esprit : tout ce qui vient « après » la génération du Fils découle d'elle. C'est ainsi que le *Prologue* sur les *Sentences* parle simplement, à propos de la génération du Verbe, d'un *primus processus* duquel tout découle.

3) D'une manière plus générale enfin, c'est de la procession des personnes divines que dérive toute procession ultérieure, c'est-à-dire la procession des créatures (et les processions dans les créatures). La causalité créatrice, à ce plan, sera attribuée tant à la procession du Fils qu'à la procession du Saint-Esprit.

4) Produites par l'action créatrice de la sainte Trinité, les créatures sont « réparées » et perfectionnées par le Fils incarné (et par les missions invisibles du Fils et du Saint-Esprit). Pour le théologien qui étudie l'œuvre du Fils et de la Trinité, la création s'enracine dans les processions trinitaires, et l'histoire du salut se présente comme un retour au Père par les processions temporelles de ces mêmes personnes divines.

B. Modus creationis

Après l'*ordre de la création*, Thomas trouve dans la citation de l'*Ecclésiastique* la désignation du *mode de la création*. « Le mode [de la création], d'autre part, est signifié quant à deux [aspects], à savoir du côté du créateur d'abord qui, quoiqu'il emplisse toutes choses, ne se mêle cependant à aucune : cela est indiqué dans le mot *immense* ; du côté de la créature également parce que, de même que la rivière procède au-dehors du lit du fleuve, de même la créature procède de Dieu au-dehors de l'unité d'essence en laquelle le flux des personnes est contenu comme en un lit de fleuve [1] ». Ces deux aspects complètent ce qui vient d'être dit à propos de l'*ordo creationis*, en soulignant cette fois la radicale discontinuité qui sépare la procession des personnes de celle de la créature.

Du côté de Dieu, le mode de la création permet en effet d'exclure tout panthéisme dans la représentation du rapport entre la Trinité et la créature. En rappelant la transcendance de Dieu, Thomas écarte toute confusion entre l'incréé et le créé dont il vient d'indiquer le rapport en affirmant la causalité de la procession des personnes à l'égard de la procession des créatures. Si l'on peut dire que Dieu est en toutes choses, cela ne signifie en aucun cas que Dieu entre en

1. « Modus autem significatur quantum ad duo : scilicet ex parte creantis, qui cum omnia impleat, nulli tamen se commetitur ; quod notatur in hoc quod dicitur, *Immensae*. Item ex parte creaturae : quia sicut trames procedit extra alveum fluminis, ita creatura procedit a Deo extra unitatem essentiae, in qua sicut in alveo fluxus personarum continetur ».

Digitized by Google

composition avec la créature. Dieu est certes au plus intime de chaque créature, mais c'est en tant qu'il agit en elle et lui donne continuellement l'être [1].

La même réalité est expliquée du côté de la créature, de manière fort suggestive, au moyen de la métaphore fluviale. Les créatures découlent de Dieu comme une rivière s'écoule hors du lit du fleuve. La créature est en ce sens « extérieure » à l'essence divine (*extra*), tandis que les processions des personnes lui sont « intérieures ». Thomas expliquera plus loin que la Sagesse divine (le Fils) est « *conçue*, parce qu'elle est contenue dans l'unité de l'essence du Père » et « *engendrée* en tant qu'elle sort du Père par la distinction des personnes [2] ». Le processus de la Sagesse est ainsi un *exitus a Patre* dans la même essence. Relevons que l'image du fleuve confère un profond dynamisme à cet enseignement : la créature procède (découle) au-dehors de l'unité de l'essence, le « flux » des personnes étant quant à lui « contenu » dans le fleuve de la divinité. La distinction fondamentale se trouve formulée par le binôme « au-dehors » / « au-dedans de l'essence divine ». C'est précisément cette structure fondamentale, indiquée dès le *Prologue* général dans la présentation du *mode de la création*, qui commandera l'organisation des deux premiers Livres : *exitus* des personnes dans l'unité de l'essence / *exitus* des créatures dans la diversité d'essence [3]. La section du *Prologue* consacrée à l'œuvre créatrice de la Sagesse s'achève alors par une brève conclusion (9), semblable à celle que l'on a pu observer au terme de la première section : « Et en cela est désignée la matière du deuxième livre [4] ».

La portée de cette présentation du deuxième Livre apparaîtra davantage dans les textes qui, dans le commentaire sur le premier Livre, reprendront l'affirmation de la causalité créatrice et recréatrice des processions des personnes divines. C'est en effet au premier Livre que Thomas développera l'essentiel de ce qui, dans le *Prologue*, sert à désigner la matière du deuxième Livre. On perçoit ici combien le traité de la création présuppose le traité de la Trinité auquel il se rattache organiquement. Les séparer reviendrait à manquer la signification profonde de l'enseignement de Thomas concernant l'œuvre créatrice de Dieu Trinité. Attribuée au Fils, Sagesse et Image, la création présente une intime affinité avec la connaissance même de la Trinité, manifestée par le Fils. Sans porter atteinte à la transcendance divine, Thomas présente la procession des créatures en référence à la procession du Fils : toute procession ultérieure (procession des créatures) doit être ramenée au premier processus (procession du Fils) comme à sa cause et à sa raison, son origine et son exemplaire premier. C'est là sans aucun doute une thèse fondamentale du commentaire de Thomas, formulée à la manière d'un véritable programme théologique par le *Prologue*.

1. I *Sent.* d. 37, q. 1, a. 1, sol. : « Deus essentialiter in omnibus rebus est, non tamen ita quod rebus commisceatur, quasi pars alicuius rei » ; a. 2, sol. : « Essentia autem ejus cum sit absoluta ab omni creatura, non est in creatura nisi in quantum applicatur sibi per operationem » ; la diversité des modes de l'existence de Dieu dans les choses se prend du côté de la créature, suivant la diversité des effets de l'opération divine : en toutes choses, dans les saints et dans le Christ (*ibid.*).

2. I *Sent.* d. 2, *exp. text.* (à propos de *Prov.* 8, 24-25) : « 'Concepta'. Dicitur concipi, quia clauditur in unitate essentiae Patris. 'Parturiebar', inquantum exit a Patre per distinctionem personarum ».

3. Voir ci-dessous ch. X.

4. « Et in hoc notatur materia secundi libri ».

Digitized by Google

5. LA SAGESSE RECRÉATRICE ET LE RETOUR AU PÈRE

La présentation des deux derniers Livres obéit à la même organisation que celle des deux premiers Livres. Notre exposé des deux dernières œuvres de la Sagesse, puisqu'elles concernent moins directement le propos de notre étude, sera plus bref [1]. On se limitera ici aux principaux éléments qui permettent de mieux saisir la portée de la présentation des Livres I et II.

La troisième œuvre de la sagesse (1) consiste dans la « restauration de ses œuvres » (*operum restauratio*). Thomas l'inscrit dans le prolongement direct de l'œuvre de création (2) : « En effet, une chose doit être réparée par cela même par quoi elle a été faite ; c'est pourquoi il convient que ce qui a été créé par la sagesse soit réparé par la sagesse [2] ». L'affirmation est étayée par une citation de la littérature biblique sapientielle (3) (*Sg* 9, 19 [9, 18]), puis attribuée spécialement au Fils (4) en tant qu'il s'est incarné (5). L'idée n'est pas nouvelle. On la trouve par exemple, dans un contexte similaire, dès les premières pages de la *Glose* d'Alexandre de Halès sur le troisième Livre des *Sentences*. A ce troisième Livre, Alexandre assigne comme matière le « réparateur » lui-même (*de Reparatore*) [3]. Dans cette perspective, il trouve une convenance à l'incarnation du Fils dans la correspondance entre la création et la recréation : « Puisque toutes choses ont été créées dans le Verbe de Dieu, il convient que la recréation soit accomplie par celui-là même par qui la création a été faite [4] ». La recréation, par ailleurs, revient spécialement à la sagesse divine ; c'est la « raison » pour laquelle elle est accomplie par le Fils, qui est la Sagesse de Dieu [5]. La même idée est exploitée par Bonaventure, qui s'en sert pour établir la convenance de l'incarnation du Fils plutôt que d'une autre personne divine [6]. Thomas la reprendra également dans ce même contexte : puisque la recréation correspond à la création (*recreatio creationi respondet* [7]), il convient que la restauration soit accomplie par le Fils, la Sagesse en qui tout a été fait [8]. Au même endroit,

1. Pour une présentation plus détaillée du contenu de ces deux dernières sections, voir F. Ruello, *Saint Thomas et Pierre Lombard*, p. 196-208.

2. « Per idem enim debet res reparari per quod facta est ; unde quae per sapientiam condita sunt, decet ut per sapientiam reparentur ».

3. Alexandre de Halès, *Glossa in III Sent., Divisio libri tertii* (éd. Quaracchi, n° 1, p. 1) ; d. 1, n° 3 (*éd. cit.*, p. 12) ; cf. aussi Bonaventure, *III Sent. Prooemium.* Voir aussi, chez Thomas, la conclusion de la présentation du troisième Livre au *Prologue* général : « Et in hoc tangitur materia tertii libri, in cujus prima parte agitur de mysteriis nostrae reparationis, in secunda de gratiis nobis collatis per Christum ».

4. Alexandre, *Glossa in III Sent.*, d. 1, n° 4 : « Cum omnia creata fuerint in Verbo Dei, merito fieri debet recreatio per ipsum per quem fiebat creatio » (*éd. cit.*, p. 12) ; cf. Augustin, *Sermon* 176, c. 5, n° 5 (*PL* 38, 952).

5. *Ibid.* ; le thème apparaît déjà en toute clarté chez Pierre de Poitiers : « Si quaeratur quare potius Filius quam Pater sit incarnatus, ratio in promptu est : Ut sicut in sapientia Deus mundum creavit, secundum illud : *Omnia in sapientia fecisti* (*Psal.* CIII), ita in Filio, qui est sapientia Patris, recrearet ... » (*Sententiae*, lib. IV, c. 8, n° 19 ; *PL* 211, 1167) ; cf. aussi Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, lib. III, tract. 1, c. 1, n° 1 (éd. J. Ribaillier, p. 12).

6. Bonaventure, III *Sent.* d. 1, a. 2, q. 3, arg. 1 : « Illius enim est recreare, cuius est creare » ; ad 1 : « Et sicut per Verbum omnia fecit, sic et per Verbum omnia refecit ».

7. Thomas, III *Sent.* d. 1, q. 2, a. 2, arg. 3.

8. *Ibid.*, sol. : « Inquantum autem sapientia est, congruit restaurationi, quia decet ut quae in sapientia facta sunt, per sapientiam restaurentur » ; Thomas manifeste ici la convenance de

Digitized by Google

rappelons-le, Thomas fait valoir l'argument de la causalité de ce qui est premier dans un genre [1].

Dans le traité de l'incarnation, Thomas propose également une structure trinitaire de la création et de l'économie du salut qui associe chacune des œuvres divines à telle personne en particulier, en fonction de l'ordre dans la Trinité. Il faut alors attribuer la création (première œuvre) au Père (première personne, principe sans principe), la recréation (œuvre médiane) au Fils (personne « médiane » dans la Trinité), et la glorification (« dernière » œuvre, fin ultime) au Saint-Esprit (troisième personne, à qui l'on approprie la bonté) [2]. Une telle distribution ne doit pas être comprise comme une attribution exclusive, puisque les trois personnes opèrent indivisiblement toutes choses, tout comme les attributs de puissance, sagesse et bonté, concourent ensemble à la production de l'effet créé. Elle reprend bien plutôt la structure du *Symbole* de la foi, qui attribue la création au Père (puissance), l'œuvre de restauration au Fils incarné, puis les biens de l'Église, de la résurrection et de la vie éternelle au Saint-Esprit (bonté) [3].

Nous sommes ainsi en présence d'une double considération de l'histoire du salut. La première manifeste la place centrale de la personne du Fils, au moyen de ses propriétés et des attributs qui lui sont appropriés, dans toute l'économie divine. La seconde, complémentaire, étend cette compréhension aux trois personnes divines, suivant une structure ternaire de l'économie, permettant d'articuler l'œuvre de la personne divine à l'agir commun de toute la Trinité. La

l'incarnation du Fils au moyen de ses propriétés (Fils, Verbe, Image, personne « médiane »), puis des attributs qui lui sont appropriés (sagesse, puissance [*virtus*], égalité, beauté) ; le thème de la sagesse est introduit par la citation de I *Cor.* 1, 24. Cf. R. Ruello, *La christologie de Thomas d'Aquin*, p. 59-60.

1. *Ibid.*, sed contra 2 ; il s'agit ici de la filiation. L'application de ce principe, dans ce contexte, manifeste que la grâce de la recréation est foncièrement, dans son être même, trinitaire *et* christique : c'est par la conformité au Fils que nous sommes réunis à la Trinité. On ne pourra donc pas dire, comme le fait G. Lafont, que pour Thomas « la grâce serait nécessairement trinitaire et conditionellement chrétienne », en adressant à Thomas la critique suivante : « N'y a-t-il pas une exemplarité réelle du Verbe *incarné* pour notre filiation divine ? » (*Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, « Cogitatio fidei, 44 », Paris, 1969, p. 148-149). La filiation créée n'existe qu'en référence à la filiation divine qui en est le modèle éternel ; elle nous est donnée par le Fils incarné, seul chemin du retour au Père, cf. E.-H. Wéber, *Le Christ selon saint Thomas d'Aquin*, « Jésus et Jésus-Christ, 35 », Paris, 1988, p. 262-273.

2. *Ibid.*, ad 3 : « Tria opera tribus personis appropriantur : creatio, quasi prima, Patri, qui est principium non de principio ; glorificatio, quae est ultimus finis, Spiritui sancto, ratione bonitatis ; recreatio, quae media est, Filio, qui est media in Trinitate persona » ; on observait déjà un procédé semblable chez Bonaventure (I *Sent.* d. 36, dubium 4, en référence à *Rm* 11, 36 ; cf. d. 14, dubium 3). Pour cette structure ternaire de l'œuvre divine *ad extra* et les appropriations aux personnes, voir la *Summa halensis*, lib. III, p. I, inq. un., tract. 1, q. 2, tit. 1, m. 1, c. 4, a. 1, ad 1-2 (éd. Quaracchi, t. 4, p. 31, n° 14) : Père-puissance-création ; Fils-sagesse-recréation ; Esprit-bonté-glorification ; cf. aussi Albert, *De incarnatione*, tract. 2, q. 3, a. 1, arg. 4 (ed. colon., t. 26, p. 187). Ailleurs, Thomas approprie la création au Père en raison de la puissance qui s'y manifeste (production de tout l'effet) ; la recréation est alors appropriée au Saint-Esprit (bonté), puisqu'elle s'effectue par un don de la libéralité divine, dépassant la condition propre de la créature (Thomas, III *Sent.* d. 4, q. 1, a. 1, qla 2, sol.).

3. III *Sent.* d. 25, q. 1, a. 2, sol. ; cf. la *Summa halensis*, lib. III, p. 3, inq. 2, tract. 2, q. 2, tit. 1, c. 1 (*secunda distinctio* ; éd. Quaracchi, t. 4, p. 1123, n° 704) : les œuvres divines de création, recréation et glorification sont confessées dans les trois articles du Symbole qui concernent les *effectus divinitatis*.

Digitized by Google

considération des œuvres divines autour de la personne du Fils manifeste alors la profonde continuité entre l'œuvre trinitaire de création et le don du salut. Loin de présenter une dissociation ou une coupure entre le mystère trinitaire et l'incarnation du Fils, ce double plan permet au contraire de tenir, dans une vue organisée et attentive aux divers aspects du mystère, la place centrale de l'incarnation du Fils dans le développement de l'économie trinitaire. L'incarnation du Fils se comprend dans le prolongement de l'œuvre de création. Opérant toutes choses avec le Père et le Saint-Esprit, le Fils apparaît déjà dans la création sous les traits que revêt son œuvre de rédemption. Le théologien peut ainsi percevoir et manifester l'unité de l'œuvre divine *ad extra* dans son fondement trinitaire, en proposant un véritable sagesse dominée par la figure du Fils, sagesse créatrice et recréatrice.

La recréation accomplie par le Fils concerne en premier lieu l'homme et, à travers lui, s'étend à tout l'univers créé. Le Fils-sagesse, « ayant réparé la condition de l'homme, a d'une certaine manière réparé tout ce qui a été fait pour l'homme ; c'est pourquoi [il est dit en] *Coloss.* 1, 20 : *Réconciliant par lui toutes choses, tant ce qui est au ciel que ce qui est sur la terre* [1] ». Pour saisir la portée de la thèse de la sortie et du retour des créatures par les processions des personnes divines, il faut entendre cette affirmation du *Prologue* général dans toute son ampleur. La plupart des textes énonçant la causalité des personnes divines dans le retour relèvent en effet de la doctrine des missions divines dans l'être humain. Cela ne signifie pourtant pas que seul l'être humain soit reconduit, restauré et conduit à sa perfection. Par la « réparation » de l'homme, toutes choses sont « réparées ». La structure du *Prologue*, que Thomas explicitera dès la *division du texte* de la deuxième distinction au moyen du schéma d'*exitus* et de *reditus*, s'appliquera donc à tout l'univers créé, au sein duquel l'homme retourne à Dieu à un titre spécial. Or ce retour n'a concrètement lieu que par la guérison du péché de l'homme, la *reparatio* ou *restauratio* accomplie par le Fils incarné. La question, ici, concerne moins la théodicée (il faut remarquer l'absence d'une telle problématique dans le *Prologue* général) que la cohérence de l'œuvre du Fils et l'universalité de la rédemption. Thomas, en exposant comment toutes choses sont l'œuvre de la Trinité et du Fils-Sagesse en particulier, n'a pas comme premier souci de manifester la compatibilité de l'affirmation du Dieu Trinité avec la contingence, la liberté et le mal, mais bien plutôt de montrer comment toutes choses sont l'œuvre de l'Artiste divin, accomplies dans une sagesse souveraine [2].

La signification cosmique de l'incarnation du Fils et de la rédemption, telle que l'indique le *Prologue* général, reçoit davantage d'explications dans le *Pro-*

1. « ... Reparato hominis statu, quodammodo omnia reparavit quae propter hominem facta sunt ; unde *Coloss.* I, 20 : *Per eum reconcilians omnia, sive quae in caelis, sive quae in terris sunt* » ; IV *Sent.* d. 48, q. 1, a. 1, sol. : « Et quia per redemptionem humani generis non solum homines reparavit, sed etiam universaliter totam creaturam ; secundum quod tota creatura reparato homine melioratur, ut habetur *Coloss.* 1 [20] : *Pacificans per sanguinem crucis ejus sive quae in terris sive quae in caelis sunt* ; ideo non solum super homines, sed super universam creaturam Christus per suam passionem dominium promeruit, et judiciariam potestatem ».

2. Cf. L. Sentis, *Saint Thomas d'Aquin et le mal.* Foi chrétienne et théodicée, « Théologie historique, 92 », Paris, 1992, p. 135-140.

Digitized by Google

logue placé en tête du troisième Livre. La structure de sortie-retour y fournit le cadre général qui permet de saisir la place centrale du Fils incarné dans l'univers. Thomas y présente la matière de ce troisième Livre à partir du verset de l'*Ecclésiaste* (1, 7) : « Vers le lieu d'où sortent les fleuves, ils retournent, pour refluer à nouveau [1] ». Bonaventure, dans son *Prooemium* général sur les *Sentences*, indiquait ce verset comme source scripturaire pour le thème de la *circulatio* qui domine sa présentation de la matière du troisième Livre (*exitus* et *reditus* du Fils de qui découlent les grâces). Albert, de son côté, y trouvait le motif central de son *Prologue* sur la *Hiérarchie céleste*. Dans le prolongement de ses devanciers, Thomas voit dans l'*exitus* des fleuves la sortie des biens naturels : être, vivre, connaître, etc. [2]. Cette interprétation des fleuves s'appuie sur *Is* 41, 18 : « Je ferai sortir des fleuves des plus hautes montagnes » (*Aperiam in supremis montibus flumina*). Les « fleuves » atteignent les créatures inférieures en s'écoulant des « montagnes », c'est-à-dire des créatures les plus nobles.

Cette thématique de l'émanation autour de la métaphore des fleuves et des montagnes apparaît comme une intuition particulièrement significative de l'enseignement du jeune Thomas. C'est elle qui fournit au jeune maître l'idée centrale de son *principium* « Rigans montes » où, comme Albert au *Prologue* sur la *Hiérarchie céleste*, il rappelle la *lex divinitatis* du Pseudo-Aréopagite : les biens parviennent aux êtres inférieurs par le moyen des supérieurs, et les êtres inférieurs sont également reconduits à leur principe par les êtres supérieurs [3].

La structure de sortie et de retour, on le voit, est intimement liée à notre métaphore fluviale. Dieu est lui-même le « lieu » (*locus*) d'où sortent les « fleuves » [4], possédant éminemment en lui-même la bonté « naturelle » qu'il communique aux créatures par une participation de sa propre bonté. Dieu est également celui vers qui retournent les « fleuves » [5] ; ce retour s'effectue par le mystère de l'incarnation. Quant au reflux (développé déjà au *Prologue* général avec de nombreuses images bibliques [6]), il désigne le fruit de l'incarnation, c'est-

1. « Ad locum unde exeunt, flumina revertuntur, ut iterum fluant ».

2. Thomas, III *Sent. Prol.* : « Flumina ista sunt naturales bonitates quas Deus creaturis influit, ut esse, vivere, intelligere et hujusmodi ... Ac si diceret : in loco ortus fluviorum rivi naturalium bonitatum eminenter inveniuntur ». On aura remarqué, dans ce passage, la présence du ternaire néoplatonicien lié à la doctrine des émanations (*esse, vivere, intelligere*), que Thomas reprend dans un sens nettement créationniste ; cf. C. Fabro, « The Overcoming of the Neoplatonic Triad of Being, Life, and Intellect by Saint Thomas Aquinas », dans *Neoplatonism and Christian Thought*, éd. D.J. O'Meara, Norfolk, 1982, p. 97-108. Voir déjà Albert, *Super Dion. cael. hier., Prol.* : « Naturalia autem fluunt quadruplici rivo, scilicet entium, viventium, sensibilium et intellectualium sive rationalium ».

3. Thomas, *Principium « Rigans montes », Prooemium* (éd. Marietti, *Opuscula theologica*, t. 1, n° 1209).

4. Thomas, III *Sent. Prol.* : « Sed locus unde ista flumina exeunt, ipse Deus est ... » ; cf. Albert, *Super Dion. cael. hier., Prol.* : « Locus autem est deus ... Ortus autem fluminum est ab hoc loco ».

5. Pour ces propriété des fleuves (retour au principe par une *circulatio*), voir aussi *Super meteora*, lib. II, lect. 3, n° 3 (éd. Marietti, n° 156) ; *Contra Impugnantes*, c. 1, § 1 (éd. Léon., t. 41 A, p. 53).

6. Présentation des Livres III et IV.

Digitized by Google

à-dire les grâces [1]. Pour montrer le retentissement cosmique de l'incarnation du Fils, Thomas recourt au thème de l'homme comme microcosme, dont on a rappelé plus haut l'importance dans la théologie de Bonaventure [2].

En désignant l'homme comme *minor mundus*, Thomas signifie sa place centrale dans l'univers : l'être humain possède une certaine similitude de l'ordre de l'univers, puisque toutes les natures « confluent » en lui ; il est, en ce sens, la fin de toutes choses, les autres créatures étant créées pour lui [3]. Cette compréhension du monde créé comporte deux aspects que Thomas reçoit notamment de Denys : la hiérarchie des créatures et leur continuité. Les réalités inférieures, à leur sommet, participent des réalités supérieures. Thomas voit dans cette hiérarchie et cette continuité l'œuvre de la sagesse créatrice : les créatures inférieures, par ce qu'il y a de plus noble en elles, rejoignent l'homme en ce qu'il possède de moins noble ; tout comme l'homme atteint, par son intellectualité, ce que l'ange possède de manière plus éminente [4]. Cette représentation des degrés hiérarchiques dans le monde créé s'apparente étroitement au thème dionysien de la sortie et du retour par les intermédiaires. La descente de l'Un et le retour au principe s'effectuent par des degrés conjoints et continus, l'univers tenant sa cohésion de la sagesse divine qui ordonne toutes choses à leur fin [5]. C'est ce qu'exprime ici l'image des fleuves. A la différence des autres créatures, qui possèdent distinctement tel ou tel « fleuve » des bontés naturelles, l'être humain réunit ou résume en lui tous ces « fleuves » [6], puisqu'il appartient à la fois à l'univers spirituel et à l'univers matériel.

Le thème de l'homme « microcosme » tient ainsi une place centrale dans l'élaboration de la structure d'*exitus-reditus*. En raison de la place de « frontière » qui caractérise l'être humain, son retour à Dieu implique le retour de toute créature, comme résumée en lui, à Dieu [7]. « L'homme est en effet

1. Thomas, III *Sent. Prol.* : « Mysterium incarnationis insinuatur in fluminum reversione, cum dicitur : 'Ad locum unde exeunt, flumina revertuntur'. Sed Incarnationis fructus ostenditur in iterato fluxu, cum dicitur : 'Ut iterum fluant' ».

2. Voir ci-dessus, ch. VII.

3. II *Sent.* d. 1, q. 2, a. 3, sed contra 2 : « Ordo universi est finis totius creaturae. Sed in homine est quaedam similitudo ordinis universi ; unde et minor mundus dicitur : quia omnes naturae quasi in homine confluunt. Ergo videtur quod ipse sit quodammodo finis omnium ». Les créatures matérielles sont donc créées « propter hominem » ; quant aux anges, ils sont créés « pour l'homme » en tant qu'ils lui sont d'une certaine utilité (« sicut ex quibus provenit homini utilitas » ; *ibid.*, ad 3). II *Sent.* d. 17, q. 3, a. 1, arg. 5 : « Homo dicitur minor mundus, quia in eo omnium creaturarum naturae concurrunt ».

4. Cf. II *Sent.* d. 9, q. un., a. 6, ad 4 ; d. 24, q. 2, a. 1, ad 3 ; d. 39, q. 3, a. 1, sol. ; III *Sent.* d. 26, q. 1, a. 2, sol.

5. J. Legrand, *L'univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas*, t. 1, Paris, 1946, p. 266-276 ; B. Montagnes, « L'axiome de continuité chez saint Thomas », *RSPT* 52 (1968) 201-221, cf. 205-206 ; 213-214.

6. III *Sent. Prol.* : « Ista flumina in aliis creaturis inveniuntur distincta ; sed in homine quodammodo omnia congregantur ». Thomas apportera davantage de détails sur ce point au *De veritate* : avec les plantes, par exemple, l'homme possède la vie végétative ; avec les animaux, la sensibilité ; avec les anges, l'intellectualité (*De veritate*, q. 15, a. 1, arg. 2 ; cf. ad 2).

7. G. Verbeke, « Man as 'Frontier' according to Aquinas », dans *Aquinas and Problems of his Time*, éd. G. Verbeke et D. Verhelst, « Mediaevalia Lovaniensa, series 1, studia 5 », Leuven, The Hague, 1976, p. 195-223, cf. p. 215 ; M.F. Manzanedo, « El hombre como 'Microcosmos' según Santo Tomás », *Angelicum* 56 (1979) 62-92, cf. 89-92. En développant

Digitized by Google

comme l'horizon qui confine à la nature spirituelle et corporelle, comme le *medium* entre les deux, de sorte qu'il participe des bontés corporelles et des bontés spirituelles ; c'est pourquoi, lorsqu'il est dit en *Marc* 16, 15 : 'Prêchez l'Évangile à toute créature', l'expression 'toute créature' désigne l'être humain, comme l'explique saint Grégoire [1] ».

Thomas aura encore recours à ce thème, associé à l'image du cercle, pour montrer la convenance de l'assomption de la nature humaine (convenance du côté de la fin de cette assomption). Il faut remarquer que Thomas a précisément en vue la *perfection de l'univers* (cf. le thème de la sagesse créatrice et recréatrice). Or aucune créature ne convient mieux que l'homme pour parfaire l'univers, « parce que l'être humain est la dernière des créatures, créée comme en dernier lieu ; par l'assomption de sa nature, la dernière réalité est jointe au principe par le mode du cercle, qui est la figure la plus parfaite puisqu'elle ne reçoit pas d'addition ; parce que, d'autre part, toutes les natures convergent dans l'homme, puisqu'il a quelque chose en commun avec toute créature, comme le dit Grégoire ; c'est pourquoi toute créature a été d'une certaine manière unie [à Dieu, son principe] par l'union de l'homme [2] ».

Avec cette interprétation des « fleuves », Thomas rejoint donc le thème de la *circulation*, tel qu'on a pu l'observer chez Albert et Bonaventure. Le mouvement circulaire désigne une condition générale de toute réalité : les choses, dans l'ordre de l'univers, visent comme perfection ultime l'assimilation à leur principe [3]. L'idée est étroitement apparentée à la structure d'*exitus* et de *reditus*, mouvement *de* et *vers* le principe, ainsi qu'au thème de la bonté divine, en référence à Denys. Elle rend également compte du *subiectum* de la théologie, puisque la théologie concerne soit Dieu lui-même, soit ce qui est issu de Dieu (*ex Deo*) et se rapporte à lui (*ad Deum*) [4].

La structure de *circulatio* se vérifie cependant à des titres divers dans les êtres raisonnables et dans les autres créatures. Elle s'accomplit de manière

ce thème, Thomas s'inscrit dans une tradition bien établie avant lui, cf. E.H. Wéber, *La personne humaine au XIII^e siècle*, « Bibliothèque thomiste, 46 », Paris, 1991, p. 61-73.

1. Thomas, III *Sent. Prol.* : « Homo enim est quasi horizon et confinium spiritualis et corporalis naturae, ut quasi medium inter utrasque, utrasque bonitates participet et corporales et spirituales ; unde et 'omnis creaturae nomine homo intelligitur', *Marc.*, ult. [15], ubi dicitur : 'Praedicate Evangelium omni creaturae' ; ut beatus Gregorius exponit » ; Cf. Grégoire le Grand, *Hom. in Evang.*, lib. II, *Hom.* 29 (*PL* 76, 1214). Les scolastiques se réfèrent communément à cette *auctoritas* de Grégoire pour désigner la place de l'homme au centre de l'univers ; cf. Bonaventure, III *Sent.* d. 2, a. 1, q. 2, concl. ; d. 35, dubium 1 ; Albert, II *Sent.* d. 1, a. 13, arg. 3 et ad 3 ; Thomas, II *Sent.* d. 17, q. 3, a. 1, ad 5 ; III *Sent.* d. 2, q. 1, a. 1, sol. ; voir à ce sujet E. Portalupi, *Studi sulla presenza di Gregorio Magno in Tommaso d'Aquino*, « Dokimion, 10 », Fribourg, 1991, p. 74 et 111.

2. Thomas, III *Sent.* d. 2, q. 1, a. 1, sol. : « Tum quia homo est ultima creaturarum, quasi ultimo creatus, cujus natura assumpta, ultimum conjunctum est principio per modum circuli, quae est figura perfecta ex eo quod additionem non recipit ; tum etiam quia in homine quodammodo omnes naturae confluunt : quia 'cum omnibus creaturis aliquid commune habet', ut dicit Gregorius [*Hom. in Evang.*, lib. II, *Hom.* 29] ; unde homine unito, quodammodo omnis creatura unita est ». Cf. Bonaventure, *Sent. Prooemium*.

3. J. Aertsen, *Nature et Creature*. Thomas Aquinas's Way of Thought, « STGMA, 21 », Leiden, New York, Køvenhavn, Köln, 1988, p. 40-45.

4. I *Sent. Prol.*, q. un., a. 4, sol. ; d. 1 et d. 2, *div. text.* ; II *Sent. Prol.* ; voir ci-dessous, ch. X.

Digitized by Google

imparfaite dans les créatures inférieures, qui ne cherchent et n'atteignent qu'une certaine similitude de leur principe (bonté), tandis qu'elle se réalise plus parfaitement chez les anges et les hommes qui tendent, dans leur opération propre, à l'assimilation à Dieu par la connaissance et l'amour (béatitude) [1]. L'opération de l'intellect et celle de la volonté s'accomplissent en outre suivant une structure circulaire [2]. Cette structure des opérations de l'âme humaine se vérifie analogiquement en Dieu, bien qu'il faille souligner ici les profondes différences qui distinguent infiniment l'homme et Dieu. Ainsi, par exemple, la connaissance humaine de soi implique un certain *exitus* et un *reditus*, en raison de son caractère foncièrement discursif ; il en va tout autrement en Dieu, qui se connaît par soi-même, sans aucun *discursus*. Dieu n'acquiert pas sa science à partir des créatures, mais il produit ces créatures par sa science. La volonté de Dieu ne tend pas vers une réalité extérieure qui exercerait sur lui l'attrait d'une fin, mais Dieu ordonne toutes les réalités créées à lui-même comme à leur fin. Si donc Thomas accepte l'idée d'un certain retour à soi (*reditio completa*) ou d'une circulation en Dieu, ce sera du côté des réalités que Dieu produit par sa connaissance et sa volonté, puisque sa science est la cause de la sortie des créatures et que sa volonté les ordonne à lui-même, faisant de la sorte un retour au principe [3]. Le mouvement de sortie et de retour des créatures s'explique donc par les opérations immanentes de Dieu, et, en théologie trinitaire, par les processions des personnes divines (Verbe et Amour). C'est sur cette compréhension d'ensemble que se fondera le thème du retour (*circulatio* encore) par les missions des personnes divines, dont les effets perfectionnent l'intellect (sagesse) et la volonté humaine (amour) [4].

Par l'assomption de la nature humaine, « horizon » de toutes choses, le Christ accomplit en lui la perfection de l'univers ; par le flux de ses grâces, il

1. IV *Sent.* d. 49, q. 1, a. 3, qla 1, sol. : « Et quia omnia procedunt a Deo inquantum bonus est, ut dicit Augustinus, et Dionysius ; ideo omnia creata secundum impressionem a creatore receptam inclinantur in bonum appetendum secundum suum modum ; ut sic in rebus quaedam circulatio inveniatur ; dum, a bono egredientia, in bonum tendunt. Haec autem circulatio in quibusdam perficitur creaturis, in quibusdam autem remanet imperfecta » ; IV *Sent.* d. 8, *exp. text.* : « Omnis nostra operatio a Deo inchoata, circulariter in ipsum terminari debet » ; cf. aussi II *Sent.* d. 1, q. 2, a. 2, ad 4. Rappelons, dans ce contexte, le thème dionysien du mouvement circulaire chez les anges : descente de la lumière divine et remontée par la contemplation (I *Sent.* d. 37, q. 4, a. 1, sol.). Quant à l'idée de la perfection du cercle et du mouvement de circulation, elle apparaît dans plusieurs autres contextes, en particulier celui du mouvement du ciel et des astres (II *Sent.* d. 14, q. 1, a. 2, sed contra 2 ; IV *Sent.* d. 44, q. 1, a. 1, qla 2, ad 1 ; d. 48, q. 2, a. 1, ad 1 ; a. 2, arg. 5) ; son application s'étend aussi à des questions de moindre importance (par exemple la tonsure des clercs!, IV *Sent.* d. 24, q. 3, a. 1, qla 1, sol.).

2. « Sicut in operatione intellectus concluditur quidam circulus, ita et in operatione affectus » (III *Sent.* d. 27, q. 1, a. 3, ad 1).

3. F.-X. Putallaz, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, « Etudes de philosophie médiévale, 66 », Paris, 1991, p. 221-226 ; 255-260 ; cf. R.L. Fetz, *Ontologie der Innerlichkeit. Reditio completa* und *processio interior* bei Thomas von Aquin, « Studia friburgensia, N.F. 52 », Fribourg, 1975, p. 178-188 ; J.A. Aertsen, « The Circulation-Motive and Man in the Thought of Thomas Aquinas », dans *L'homme et son univers au Moyen Age*. Actes du septième congrès international de philosophie médiévale (30 août – 4 septembre 1982), éd. Chr. Wenin, Louvain-la-Neuve, 1986, t. 1, p. 432-439, cf. p. 437-438.

4. Cf. notamment I *Sent.* d. 14, q. 1, a. 1, sol. et q. 2, a. 2, sol.

Digitized by Google

conduit les hommes à leur perfection. Le schéma néoplatonicien, dans son interprétation chrétienne, reçoit alors une transformation fondamentale, puisqu'il trouve son accomplissement dans le Fils incarné, principe du retour des créatures à leur principe, éclairant la compréhension de l'homme et de sa place dans le monde [1].

Relevons enfin que le *Prologue* placé en tête du commentaire sur le quatrième Livre s'inscrira dans une étroite continuité avec les *Prologues* précédents. Ce dernier Livre traitant des sacrements puis de la résurrection et de la gloire, il doit être associé au troisième Livre, puisqu'il concerne les effets du Verbe incarné [2]. On y lit en exergue le verset du *Psaume* 106, 20 : « Il a envoyé son Verbe, et il les a guéris, il les a tirés de la mort [3] ». Thomas, dans le prolongement du *Prologue* général, présente le thème du « remède » (au péché et à la mort) en référence à la Sagesse, c'est-à-dire au Verbe: « Il ne pouvait y avoir d'autre remède suffisant que par le Verbe de Dieu qui est 'la source de la sagesse dans les cieux' (*Ecclésiastique* 1, 5) et par conséquent [la source] de la vie, puisque 'la sagesse procure la vie à celui qui la possède' (*Ecclésiaste* 7, 13 [7, 12]) [4] ». La puissance créatrice du Verbe est invoquée à l'appui de sa puissance recréatrice : Il est le Verbe de Dieu « par qui toutes choses sont portées » (*He* 1, 3), le Verbe du Seigneur « par qui les cieux ont été affermis » (*Ps* 32, 6). C'est parce que le Verbe est le créateur qu'il a la puissance de nous sauver du péché et de la mort [5]. Dans le plan divin, la guérison du péché et la libération de la mort reviennent à la puissance de vie de la Sagesse divine, le Verbe par qui tout a été fait et par qui tout a été refait.

C'est bien là l'idée esquissée par le *Prologue* général : en son incarnation, le Fils restaure l'homme et tout ce qui a été fait pour l'homme. En inscrivant cet enseignement dans la thématique de la Sagesse, Thomas met en valeur l'unité des œuvres divines, l'harmonie et la perfection du plan créateur et recréateur. Le mouvement de sortie et de retour apparaît en toute clarté si l'on considère la présentation des deux derniers Livres comme une unité. Par son incarnation, le Fils est « sorti de la gloire du Père dans la vallée de notre misère [6] ». Cette sortie désigne proprement la kénose du Fils, entendue non pas comme une perte de la

1. J. Aertsen, « Natur, Mensch und Kreislauf der Dinge bei Thomas von Aquin », *MM* 21/1 (1991) 143-160, cf. p. 143-146.

2. IV *Sent. Prol.* : « Quia in tertio agebatur de missione Verbi in carnem, in hoc autem libro de effectibus incarnati Verbi ; ut quartus respondeat tertio, sicut secundus primo ».

3. *Ibid.* : « Misit Verbum suum, et sanavit eos, et eripuit eos de interitionibus eorum ».

4. *Ibid.* : « Ad hoc autem sufficiens remedium haberi non poterat, nisi ex Verbo Dei qui est 'fons sapientiae in excelsis', *Eccli.* 1, 5 et per consequens vitae, quia 'sapientia vitam tribuit possessori', *Eccl.* 7, 13 ».

5. *Ibid.* : « Ipsum est etiam verbum Dei, quo omnia portantur ; *Hebr.* 1, 3 : 'Portans omnia verbo virtutis suae' ; et ideo est efficax ad infirmitatem tollendam. Unde in *Ps.* (32, 6) dicitur : 'Verbo Domini caeli firmati sunt' ... ». Le *Prologue* du quatrième Livre indique plusieurs autres passages bibliques, en développant trois aspects de la « guérison » apportée par le Christ : la « confection du médicament » (institution des sacrements par le Verbe incarné), la guérison de l'infirmité du péché et de ses blessures (guérison par les sacrements) et enfin la libération de la mort (résurrection).

6. « Paradisus iste gloria Patris de qua exivit in vallem nostrae miseriae ; non quod eam amitteret, sed quia occultavit » (le texte de l'éd. de Mandonnet précise : « Paradisus iste, gloria *Dei* Patris *est* ... »).

Digitized by Google

condition divine, mais comme son « occultation » dans l'assomption de la nature humaine. Thomas lit cet *exitus* du Fils dans le verset de l'*Ecclésiastique* en exergue : *Semblable au fleuve Dorix, comme un cours d'eau je suis sortie du paradis*. Comme Bonaventure, il rappelle ici *Jean* 16, 28 : « Je suis sorti du Père et je suis venu dans le monde » (*exivi a Patre et veni in mundum*). Ce verset du quatrième Évangile (cf. aussi *Jn* 13, 3) constitue à n'en pas douter l'une des sources majeures pour la structure d'*exitus* et de *reditus*, associant étroitement la sortie et le retour (*iterum relinquo mundum et vado ad Patrem*).

Quant au retour des créatures, il s'effectue par les grâces (deuxième partie du troisième Livre) et par les sacrements (première partie du quatrième Livre). Si la restauration est attribuée au Fils-Sagesse en tant qu'il s'est incarné, la perfection de toutes choses lui revient alors en tant qu'il est, par nature, le Fils du Père. Par *perfection*, Thomas entend l'achèvement que toute chose désire et atteint lorsqu'elle parvient à sa fin, conformément à sa *nature* propre. Cette perfection, d'une part, est l'œuvre de la Sagesse, puisqu'il appartient à la sagesse d'ordonner les choses à leur fin (*sapientis est ordinare* [1]) : la Sagesse « s'étend d'une fin jusqu'à l'autre avec force et dispose tout avec suavité » (*Sg* 8, 1). Albert, dans le contexte des « motifs » de l'incarnation, s'appuyait sur ce même principe, avec la même référence biblique, pour manifester la convenance de l'incarnation dans laquelle l'homme (réalité « ultime ») est uni au principe premier : la perfection de l'univers, œuvre de la Sagesse divine, consiste dans la « circulation » (retour au principe) ; l'incarnation du Fils accomplit cette perfection par l'assomption de la nature humaine [2]. Thomas attribue cet accomplissement au Fils comme « vrai Fils par nature » puisqu'il nous introduit, par l'adoption filiale, « dans l'héritage de la gloire paternelle [3] ».

Le terme du retour des créatures coïncide donc exactement avec l'origine de l'*exitus* du Fils et le terme de son *reditus* : le « paradis », c'est-à-dire la « gloire du Père ». Etant le « premier » (le « maximum ») dans le « genre » des fils, celui qui est le Fils de Dieu par nature reconduit les fils par adoption au Père, origine première et terme ultime de toutes choses. Si le principe de la causalité du premier élément d'un genre n'est pas formulé explicitement dans la présentation du quatrième Livre, c'est pourtant bien lui qui sous-tend la pensée de Thomas [4] : de même que la procession du Fils est la cause et la raison de la procession des créatures, le retour du Fils au Père par la passion et la résurrection est la cause et la raison du retour des créatures. Enfin, par l'incarnation du Fils et son œuvre

1. Pour l'utilisation de cet adage d'inspiration aristotélicienne, voir B. Montagnes, « Les deux fonctions de la sagesse : ordonner et juger », *RSPT* 53 (1969) 675-686.

2. Albert, III *Sent.* d. 20, a. 4, sed contra 5 et ad object. 5 ; cf. d. 1, a. 1, arg. 3 ; ci-dessus, ch. II,2,B.

3. Thomas, *Sent. Prol.* (présentation du quatrième Livre) : « Hoc etiam specialiter ad Filium pertinet, qui, cum sit verus et naturalis Dei Filius, nos in gloriam paternae hereditatis induxit ».

4. La citation d'*He* 2, 10 amplifie ce thème en le fondant dans l'Écriture : *Il convenait que celui pour qui et par qui toutes choses ont été faites, ayant conduit à la gloire un grand nombre de fils [consommât par la passion l'auteur de leur salut]*. Dans ce contexte, la passion du Christ apparaît comme la perfection ou consommation de son humanité, au moyen de laquelle le « Fils par nature » opère la rédemption des « fils par adoption ».

Digitized by Google

de rédemption au bénéfice des créatures raisonnables, c'est tout l'univers créé, comme on vient de le voir, qui se trouve ramené au Père.

La structure de sortie et de retour, il faut le souligner dès maintenant, ne permet en aucun cas de trouver une quelconque *nécessité* à l'incarnation du Fils. Si l'incarnation accomplit bien dans la personne du Fils la « perfection de l'univers », Thomas dénie pourtant toute force contraignante à l'argument qui invoque cette perfection de l'univers comme « motif » de l'incarnation. Dans les réalités de la foi, la raison théologique ne peut établir aucune démonstration à proprement parler. Cette règle concerne éminemment l'incarnation, œuvre de pure liberté divine [1]. Il suffit au théologien de montrer que l'incarnation n'est pas impossible, puis d'en manifester la « convenance ». La démarche théologique de l'argument de « convenance », quoique son champ dépasse amplement ce domaine, trouve ici l'une de ses applications les plus remarquables [2]. C'est également avec elle qu'il convient de lire la vaste fresque des œuvres la Sagesse au *Prologue*.

En procédant de la sorte, Thomas propose une théologie profondément réaliste, attentive à la primauté du mystère de la volonté et de la sagesse de Dieu ainsi qu'à l'économie du salut dans laquelle Dieu se révèle librement. La raison humaine ne s'en trouve pas congédiée pour autant : il lui revient précisément, sur cette base, d'explorer l'intelligibilité du mystère par l'intégration de la dimension historique et de la gratuité de l'action créatrice et rédemptrice. Le Fils se serait-il incarné si l'homme n'avait pas péché ? Examinant cette question, au troisième Livre, Thomas commence par rappeler fermement la primauté de la liberté divine : ce qui dépend de la seule volonté de Dieu ne nous est pas accessible autrement que par la révélation. Or tant l'Écriture que les *sancti* enseignent que le Fils s'est incarné pour racheter les hommes de la servitude du péché. Thomas retient donc la probabilité (*probabiliter*) de cette première explication : le Fils de Dieu ne se serait pas incarné si l'homme n'avait pas péché [3]. Il attribue pourtant la *même probabilité* (*et hoc etiam probabiliter sustineri potest*) à la thèse des théologiens qui pensent que le Fils se serait incarné même en l'absence de péché, puisque l'incarnation a accompli non seulement la libération du péché mais *aussi* « l'exaltation de la nature humaine et la consommation de l'univers [4] ».

Cette position, on le voit, ne présente pas la même détermination que la *Somme de théologie* qui tranchera plus explicitement en faveur de la première thèse [5]. Comment faut-il comprendre l'affirmation du jeune Thomas ? La

1. III *Sent.* d. 1, q. 1, a. 2, sol.

2. G. Narcisse, « Les enjeux épistémologiques de l'argument de convenance selon saint Thomas d'Aquin », dans *Ordo sapientiae et amoris*, p. 143-167, cf. p. 146-147.

3. III *Sent.* d. 1, q. 1, a. 3, sol. : « Ideo quidam probabiliter dicunt, quod si homo non pecasset, Filius Dei homo non fuisset ».

4. *Ibid.* : « Alii vero dicunt quod, cum per incarnationem Filii Dei non solum liberatio a peccato, sed etiam humanae naturae exaltatio et totius universi consummatio facta sit, etiam peccato non existente, propter has causas incarnatio fuisset. Et hoc etiam probabiliter sustineri potest ».

5. IIIa, q. 1, a. 3, sol. : « Convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium peccati, ita quod, peccato non existente, incarnatio non fuisset ». Cette thèse de maturité se dégage de l'influence albertinienne en rejoignant la position de Bonaventure, cf. L.

Digitized by Google

seconde réponse, notons-le, présente le même réalisme que la première : l'incarnation a bien accompli, concrètement, l'exaltation de la dignité humaine et la perfection de l'univers [1]. Ce qui est en jeu, entre les *Sentences* et la *Somme*, ne concerne pas seulement les effets de l'incarnation mais aussi le statut de l'Écriture dans la question du « motif » de l'incarnation : faut-il accepter une explication qui dépasse manifestement l'enseignement de l'Écriture ? Aux *Sentences*, la structure de l'article et les principes placés en tête de la réponse permettent sans doute de déceler une certaine inclination pour la première solution, mais Thomas n'y formule pas de préférence explicite en faveur de l'une ou de l'autre thèse. La perfection de l'univers constitue également un motif *probable* de l'incarnation. Il semble bien que cette indécision doive être portée au compte de l'influence d'Albert [2], dans une réponse inspirée à la fois du dominicain allemand et de Bonaventure [3]. Dans ce contexte, Thomas rappelle l'argument avancé par S. Albert : les œuvres de Dieu sont parfaites ; or la perfection réside dans la conjonction de l'*ultimum* au principe premier, effectuant de la sorte un « cercle » auquel on ne peut rien ajouter ; il convenait donc, pour que l'univers fût parfait, que l'homme (*ultima creaturarum*) fût uni à Dieu (*principium*) [4]. Le même thème apparaissait déjà dans le *Prooemium* général de Bonaventure (*circulatio* de l'incarnation), bien que celui-ci, dans la question de la *ratio praecipua* de l'incarnation, refuse d'invoquer un argument tiré de la perfection de l'univers [5]. Thomas y répond en reprenant l'explication proposée avant lui par Albert :

> « L'univers est rendu parfait dans la conjonction de la dernière réalité au principe premier ; il n'est cependant pas nécessaire que cela se fasse dans la conjonction qui a lieu dans l'unité de la personne, mais dans cette conjonction qui consiste dans l'ordre en vue de la fin [6] ».

Jessberger, *Das Abhängigkeitsverhältnis des hl. Thomas von Aquin von Albertus Magnus und Bonaventura im dritten Buche des Sentenzenkommentars*, Würzburg, 1936, p. 8-10.

1. Th. R. Potvin, *The Theology of the Primacy of Christ according to St. Thomas and its Scriptural Foundations*, « Studia friburgensia, N.S. 50 », Fribourg, 1973, p. 163-225, cf. p. 213.

2. D. Goergen, « Albert the Great and Thomas Aquinas on the Motive of the Incarnation », *The Thomist* 44 (1980) 523-538, cf. 530-533.

3. Albert exprime sa préférence pour la thèse de l'incarnation du Fils même en l'absence de péché ; Bonaventure adopte la solution inverse ; voir ci-dessus, ch. II,2,B et ch. VII. Les trois auteurs s'accordent cependant sur l'impossibilité, pour la raison humaine, de trancher avec certitude en faveur de l'une ou de l'autre explication.

4. Thomas, III *Sent.* d. 1, q. 1, a. 3, arg. 1 : « Ut enim dicitur *Deuter.*, 32, 4 : 'Dei perfecta sunt opera'. Sed perfectio non potest esse, nisi ultimum principio conjungatur, ut sic quasi quidam circulus concludatur et additio alterius fieri non possit. Cum ergo ipse Deus sit principium, et homo sit ultima creaturarum, decuit ad perfectionem universi ut, etiamsi homo non peccaset, Deus homo fieret » ; cf. Albert, III *Sent.* d. 20, a. 4, contra 5 ; d. 1, a. 1, arg. 3 et 4.

5. Bonaventure, III *Sent.* d. 1, a. 2, q. 2, concl.

6. Thomas, III *Sent.* d. 1, q. 1, a. 3, ad 1 : « Universum perficitur in conjunctione ultimi ad principium primum ; non tamen oportet quod in conjunctione quae est in unitate personae, sed in conjunctione quae est per ordinem ad finem » ; cf. *Sum. theol.*, IIIa, q. 1, a. 3, ad 2 ; Albert, I *Sent.* d. 20, a. 4, ad object. 5.

Digitized by Google

L'incarnation du Fils (cercle de l'incarnation) n'est donc pas requise ou exigée par la perfection de l'univers. L'union de l'humanité à la divinité dans la personne du Fils incarné dépasse infiniment les limites de la perfection de la créature. Cette union, au regard du croyant et du théologien, demeure le fait de la seule volonté divine qui a choisi de restaurer la condition humaine en élevant l'humanité du Christ à une telle « conjonction ». Par ailleurs, même voulue pour sauver l'homme et restaurer l'univers, la venue du Christ n'est pas subordonnée à cette réparation comme un simple « moyen » à une fin, mais le Christ dépasse l'univers comme une cause qui transcende son effet [1]. Ce que la perfection « circulaire » de l'univers requiert, suivant l'ordonnance de la sagesse de l'artiste divin, c'est l'*ordo ad finem*, c'est-à-dire le rapport de toutes choses à Dieu (bonté divine) comme fin, rapport déjà inscrit dans la créature par la création [2]. Toutes les créatures ont pour fin l'assimilation à Dieu, le principe duquel elles sont issues. Au sein de l'univers, l'homme est la fin créée des autres créatures. Il a lui-même pour fin l'assimilation à Dieu par son opération de connaissance et d'amour. Accomplissant la perfection de l'homme et, dans l'homme et par l'homme, la perfection de l'univers, dans une intervention qui dépasse la condition de la créature et relève de la seule initiative divine, le Fils incarné vient libérer la créature du péché et la ramène à son principe.

Dans la structure concrète de l'histoire du salut, le Fils incarné est l'unique chemin du retour à Dieu. Cette « grammaire » de la création et du salut, Thomas l'exprime avec l'image du cercle : la création est une « sortie » des créatures, causée par la « sortie » des personnes divines qui se manifestent librement « au-dehors » ; dans l'incarnation, la libre manifestation du Dieu sauveur adopte les traits personnels du Fils qui nous ramène à la Trinité créatrice [3]. L'idée de la circulation des créatures se trouve dès lors libérée de cette nécessité attachée aux émanations néoplatoniciennes [4]. Il faut avoir une connaissance du Dieu Trinité pour pouvoir saisir le mystère de l'incarnation. Il faut également avoir une connaissance du Dieu Trinité pour pouvoir saisir la signification profonde de la création. Or cette connaissance de la Trinité est indissociablement liée à la libre manifestation de la Trinité dans l'histoire, par la venue du Fils dans la chair.

1. M.-J. Nicolas, « Le Christ et la création d'après saint Thomas d'Aquin », dans *Studia mediaevalia et mariologica P. C. Balic o.f.m. septuagesimum explenti annum dicata*, Roma, 1971, p. 79-100, cf. p. 93-100. L'humanité du Christ, par son union à la divinité, constitue la créature la plus éminente, la plus aimée de Dieu ; elle surpasse en dignité tout le genre humain, étant la cause de son salut : *et causa praestantior est causato* (III *Sent.* d. 32, a. 5, qla 4, ad 2).

2. L'ordre de l'univers, qui constitue sa bonté et sa perfection, comporte un double aspect : le rapport mutuel des « parties » de l'univers, et le rapport de tout l'univers à Dieu comme fin. Cet *ordo ad Deum* constitue l'*ordo* principal de l'univers et la raison de l'ordre des parties de l'univers entre elles, cf. I *Sent.* d. 44, q. un., a. 2, sol. ; II *Sent.* d. 1, q. 2, a. 2.

3. M. Seckler, *Le salut et l'histoire*. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire, Paris, 1967, p. 73-100.

4. La création n'en demeure pas moins, pour Thomas (des *Sentences* à la *Somme de théologie*), une *émanation* ou une *procession* ; cf. K. Kremer, « Die Creatio nach Thomas von Aquin und dem Liber de Causis », dans *Ekklesia*. Festschrift für Bischof Dr. Matthias Wehr, Dargebracht von der theologischen Fakultät Trier, « Trierer theologische Studien, 15 », Trier, 1962, p. 321-344 ; Id., *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, « Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, 1 », Leiden, 1966, p. 419-424.

Digitized by Google

La structure de sortie et de retour, développée par l'exégèse de la métaphore des fleuves, trouve donc son accomplissement dans le mystère de l'incarnation du Fils qui assume la nature humaine constituée au centre de l'univers ; sorti du Père, le Fils retourne au Père et ramène la créature à son principe. Avant toute considération philosophique, c'est bien ce donné de la foi qui fournit la structure fondamentale du commentaire de Thomas sur les *Sentences*. « C'est pourquoi, quand la nature humaine est jointe à Dieu par le mystère de l'incarnation, tous les fleuves des bontés naturelles retournent à leur principe [1] ». Dans la libre incarnation du Fils, les créatures issues de Dieu sont ramenées à leur créateur ; par le Fils, les grâces refluent au bénéfice des hommes qui sont ramenés à Dieu, et c'est alors tout l'univers créé qui rejoint sa source [2]. L'œuvre du Fils, dès le *Prologue* général, se présente bien comme l'âme de toutes choses et de toute théologie. Le plan des *Sentences* n'est donc pas autre chose que le plan de la Sagesse divine. Le propos théologique de Thomas aux *Sentences* peut ainsi se définir comme la recherche d'une théologie du Dieu vivant qui, dans son Fils, la Sagesse divine, nous révèle son mystère trinitaire et son économie salvatrice pour nous ramener à lui dans la communion de sa béatitude [3].

6. CONCLUSIONS

Le *Prologue* général du commentaire de saint Thomas sur les *Sentences*, auquel font écho les autres *Prologues* et les principales articulations du commentaire, présente une vue organisée de la théologie, à la manière d'un véritable programme théologique. Sur le plan des sources, il reprend le dynamisme du *Prooemium* de Bonaventure, par un développement systématique des nombreuses images associées à la métaphore du fleuve. Il s'inscrit également dans le prolongement du *Prologue* d'Albert, en faisant du thème de la Sagesse le cœur de sa présentation de la matière de la théologie. Structuré de façon rigoureuse, suivant un schéma identique pour chacune de ses sections, le *Prologue* général, en unifiant la théologie autour du thème du Fils-Sagesse, manifeste plusieurs idées maîtresses du commentaire de Thomas.

1. La théologie est une sagesse ; elle est une participation, par le Fils, de la connaissance que Dieu a de lui-même ; elle est une sagesse parce qu'elle a pour sujet Dieu lui-même, qui se manifeste par les œuvres de sa Sagesse.

2. Parlant de Dieu, Thomas suit résolument la structure de l'économie trinitaire : manifestation, création, recréation, perfection (gloire). Dans cette structure, la première place revient à l'Écriture comme révélation des œuvres du Fils qui nous fait connaître la Trinité : le Fils comme Verbe, comme Image, comme Fils incarné, comme Fils par nature. Thomas reste fidèle au mouvement

1. III *Sent. Prol.* : « Et ideo quando humana natura per Incarnationis mysterium Deo conjuncta est, omnia flumina naturalium bonitatum ad suum principium reflexa redierunt ... ».

2. III *Sent. Prol.* : « Ipse enim Deus qui naturalia bona influxerat, reversis quodammodo omnibus per assumptionem humanae naturae in ipsum, non jam Deus tantummodo, sed Deus et homo, hominibus fluenta gratiarum abundanter influxit ».

3. Cf. M.-J. Le Guillou, *Le Christ et l'Église*, p. 153.

Digitized by Google

même de la révélation. C'est par le Fils, dans tout le déploiement de son mystère, que nous avons accès à la bienheureuse Trinité.

3. La notion primordiale, dans la présentation des œuvres de la sagesse, est celle de *procession* [1]. Illustrée par de nombreuses images associées à la métaphore des fleuves, la thématique de la procession (dérivation, origine, effusion, processus, flux, etc.) constitue, dans un profond dynamisme, le cadre général de l'interprétation de toute la réalité. Dieu est, en lui même, flux des personnes divines dans l'unité de l'essence. Découlant de lui, toutes choses sont l'expression de ce flux divin.

4. La procession du Fils est la cause et la raison de tout processus ultérieur. La causalité des processions divines à l'égard de la procession des créatures (Albert) constitue un donné de première importance pour saisir l'unité de la théologie. C'est l'enracinement trinitaire de toutes choses qui donne sa structure à la théologie. Ce thème met également en relief la notion de primauté (Bonaventure), appliquée en particulier à la procession du Fils. La théologie des processions trinitaires se présente dès lors comme le fondement et le préalable indispensable pour une juste intelligence de la création et de toutes les œuvres divines. Loin de représenter une affirmation isolée, cet enseignement du *Prologue* révèle un trait majeur de l'inspiration du commentaire sur les *Sentences*.

5. La structure de sortie et de retour se fonde en théologie sur la procession du Fils, son incarnation et son retour au Père par la passion et la résurrection. Si la créature « sort » de Dieu, c'est parce que, de toute éternité, le Fils « sort » du Père : le premier processus est la cause du second. Si toutes choses retournent au Père, c'est parce que le Fils, en son incarnation, ramène la créature à son principe et parce que, par la grâce de la filiation, il ramène à la gloire du Père la créature raisonnable constituée au centre de l'univers. La suite du commentaire étendra cette affirmation à la procession du Saint-Esprit.

6. Dans le prolongement de l'enseignement d'Albert et de Bonaventure, Thomas accorde une place prépondérante à la considération des personnes divines. Dans cette compréhension trinitaire et économique, le Père apparaît alors comme celui de qui tout procède et celui vers qui tout retourne [2].

Faut-il le redire ? Cette conception de la théologie trinitaire – et de la théologie tout court – nous situe assez loin de la thèse, largement répandue depuis Théodore de Régnon [3] et développée dans le champ de la théologie systé-

1. L'étude de F. Ruello concluait à la primauté de la notion de « principe » (*Saint Thomas et Pierre Lombard*, p. 209). La notion de principe tient cependant moins de place, dans le *Prologue*, que celle de procession. Le terme lui-même n'y apparaît pas. Les deux notions sont bien connexes, mais on n'a peut-être pas assez souligné, jusqu'ici, le choix de Thomas pour une considération dynamique de Dieu (flux des personnes) et de ses œuvres (dérivation, procession, etc.), appuyée par la thèse de la causalité des processions divines à l'égard de la procession des créatures et par la structure de sortie et de retour.

2. Notre étude du *Prologue* rejoint ici une conclusion majeure de F. Ruello, *Saint Thomas et Pierre Lombard*, p. 209.

3. L'interprétation de Th. de Régnon peut se résumer de la manière suivante. Le treizième siècle connaît deux écoles de pensée en théologie trinitaire : celle du Lombard (Augustin), poursuivie par Albert le Grand et par Thomas d'Aquin ; celle de Richard de Saint-Victor, qui passe dans Alexandre de Halès et s'arrête avec Bonaventure (*Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*, deuxième série : *Théories scolastiques*, Paris, 1892, p. 128-129) ; on oppose alors l'organisation théologique à la mystique (*ibid.*), un schéma latin à un schéma grec (p.

Digitized by Google

matique par Karl Rahner [1], qui voit en Thomas le représentant par excellence d'un « schéma latin » prenant son point de départ dans l'unité de l'essence, portant préjudice à la primauté des personnes dans l'économie de la création et du salut [2]. Ce « personnalisme » de Thomas est indiscutable dans le commentaire sur les *Sentences*, et il pourrait bien offrir un point de départ de grande valeur pour une nouvelle approche de la théologie trinitaire de la *Somme de théologie* [3].

240-241 ; 356-361), une métaphysique statique à une métaphysique dynamique (p. 447-451), etc. Dans cette ligne d'interprétation, les difficultés de la théologie latine sont attribuées pour une grande partie à l'influence d'Augustin (primat de l'essence sur les personnes et de la métaphysique sur l'histoire du salut) ; cf. notamment M. Schmaus, « Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre Augustins », dans *Studia Patristica*, vol. 6, éd. F.L. Cross, « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 81 », Berlin, 1962, p. 503-518.

1. K. Rahner, « Quelques remarques sur le traité dogmatique 'De Trinitate' », dans *Ecrits théologiques*, t. 8, Paris, 1967, p. 105-140, cf. p. 115 (à propos de la séparation entre le *De Deo uno* et le *De Trinitate*) : « ... Cette séparation ne se produit que chez saint Thomas, et pour des raisons qui ne sont pas encore vraiment éclaircies. Chez l'Aquinate, il est question non en premier lieu de Dieu le Père, en tant que principe inengendré dans la divinité et dans la réalité du monde, mais d'abord de la nature qui est commune aux trois personnes » ; voilà le trait caractéristique d'une conception « médiévale », « augustinienne » et « occidentale » : « un traité *De Deo uno* a-trinitaire » (p. 116) ; cf. Id., « Methode und Struktur des Traktats 'De Deo trino', 2. Die Problematik im Verhältnis der Traktate 'De Deo uno' und 'De Deo trino' », dans *Mysterium salutis*, t. 2, éd. J. Feiner et M. Löhrer, Zürich, Köln, 1967, p. 323-327 ; « Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik », dans *Schriften zur Theologie*, Bd. 8, Einsiedeln, Zürich, Köln, 1967, p. 165-186.

2. Voir A. Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, « Bibliothèque thomiste, 32 », Paris, 1956. La réfutation de l'interprétation qui voit en Thomas l'un des principaux tenants d'un schéma latin essentialiste demeure le principal mérite de cet ouvrage, malgré les critiques qui lui ont été adressées sur certains points plus précis ; cf. notamment les recensions de J.-H. Nicolas, *RT* 57 (1957) 365-373 et H.-F. Dondaine, *RSPT* 43 (1959) 172-174.

3. Voir à ce sujet les remarques pertinentes de H. Jorissen, « Zur Struktur des Traktates 'De Deo' in der Summa theologiae des Thomas von Aquin », dans *Im Gespräch mit dem dreieinigen Gott*. Elemente einer trinitarischen Theologie, Festschrift für Wilhelm Breuning, éd. M. Böhnke et H. Heinz, Düsseldorf, 1985, p. 231-257 ; la faiblesse de la thèse qui, pour situer la théologie trinitaire de Thomas, oppose un schéma grec et un schéma latin, était déjà relevée par C. Sträter, « Le point de départ du traité thomiste de la Trinité », *SE* 14 (1962) 71-87.

Digitized by Google

CHAPITRE X

DIEU PRINCIPE ET FIN : L'*EXITUS* ET LE *REDITUS*

La structure de sortie et de retour, on l'a vu, sous-tend l'ensemble du *Prologue* général ainsi que les principales articulations du commentaire. Thomas l'exprime de manière synthétique, en quelques brèves formules, dans la *division du texte* qui ouvre la section consacrée à la théologie trinitaire, à la deuxième distinction du premier Livre. Auparavant (dist. 1), les *Sentences* ont précisé ce dont l'ouvrage doit traiter, et dans quel ordre, suivant la double structure du Lombard issue du *De doctrina christiana* d'Augustin : les *res* et les signes, puis ce qui est objet de fruition (*frui*) et ce dont il faut user (*uti*) [1]. A ce premier plan déjà, Thomas interprète le schéma du Lombard au moyen de la considération de l'origine et de la fin. Avant d'examiner de plus près la structure d'*exitus-reditus*, il nous sera donc utile de reprendre les grandes lignes de l'enseignement de Thomas concernant Dieu Trinité comme principe et fin.

1. DIEU TRINITÉ, PRINCIPE ET FIN DE TOUTES CHOSES

Ce dont traite la *sacra doctrina* se caractérise formellement par la référence à une réalité unique : Dieu comme principe et comme fin [2]. Le commentaire de Thomas traitera donc de Dieu, ainsi que des autres réalités en tant que celles-ci ont Dieu pour origine et pour fin. Cette explication reprend la formulation du *subiectum* de la théologie [3]. En philosophie (métaphysique), Dieu est connu à partir des créatures comme la cause est connue à partir de l'effet ; en théologie, Dieu est connu par sa propre révélation ou inspiration, c'est-à-dire par le mode

1. I *Sent.* d. 1, *div. text.* ; cf. *Sententiae*, lib. I, dist. 1 (t. 1/2, p. 55-61). Les *res*, d'une part, sont divisées en *res quibus fruendum* et *res quibus utendum* ; les signes, d'autre part, pourront être considérés en tant qu'ils sont des *res* ou sous l'aspect formel de signe ; cf. Thomas, *ibid.*, *exp. text.* Ces divers aspects seront appliqués dans le détail à chacun des Livres des *Sentences*, à la *div. text.* de la dist. 2. Cf. Augustin, *De doctrina christiana* I, II, 2 – I, V, 5 (*CCSL* 32, 7-9 ; cf. *PL* 34, 19-21 ; *BA* 11, 182-187).

2. I *Sent.* d. 1, *div. text.* : « Ea autem de quibus in hac doctrina considerandum est, cadunt in considerationem hujus doctrinae, secundum quod ad aliquid unum referuntur, scilicet Deum, a quo et ad quem sunt ».

3. I *Sent. Prol.*, q. un., a. 4, sol.

Digitized by Google

de la cause elle-même [1]. Quant aux créatures, les philosophes les considèrent selon la consistance de leur nature propre ; le théologien, de son côté, étudiera les créatures dans leurs rapports avec Dieu, c'est-à-dire selon qu'elles « sortent » du premier principe et sont ordonnées à lui comme à leur fin [2].

Cet enseignement n'a, de soi, rien de particulièrement nouveau : Dieu est le principe et la fin, l'*alpha* et l'*omega*, le premier et le dernier [3]. Ce qui frappe davantage à la lecture du commentaire de Thomas, c'est la rigueur et la constance avec lesquelles il se sert de ce double rapport pour énoncer les relations de la créature au Créateur, le sujet de la théologie, les noms divins, la structure de son commentaire et, ultimement, la structure de toutes choses. Dans sa simplicité, cette structure offre le cadre général d'une compréhension universelle du réel, avec une grande force de synthèse. Tout ce que nous disons de l'action de Dieu dans le monde se ramène à ce double rapport. Il confère une profonde unité à la réflexion théologique, puisque l'origine est réellement identique à la fin, c'est-à-dire Dieu lui-même considéré sous ce double rapport. Du côté du créé, on observera un ordre identique entre la référence au principe et la référence à la fin (*eodem ordine res referuntur in finem quo procedunt a principio*) : il y a unité du principe premier et diversité des principes propres des créatures issues de lui ; unité de la fin ultime et diversité des fins particulières des créatures [4]. Le traité *de creaturis in communi*, au deuxième Livre, repose très précisément sur ce double mouvement : *exitus creaturarum a principio* et *ordo creaturarum in ultimum finem* [5], rapport à Dieu comme principe et à Dieu comme fin [6]. Cette structure correspond si étroitement à la réalité et offre une telle intelligibilité que Thomas y inscrit non seulement la création et le salut, mais aussi (et d'abord) les processions des personnes elles-mêmes.

Dans la problématique de la première distinction du premier Livre (*frui* et *uti*), le double rapport de la créature à Dieu intervient dans la première question du commentaire consacrée explicitement à la théologie trinitaire : « N'y a-t-il qu'une seule fruition par laquelle nous jouissons de Dieu? [7] ». Le problème n'a guère retenu l'attention des études de la théologie trinitaire de Thomas aux *Sentences*. Il présente pourtant un premier aperçu de théologie trinitaire d'un grand intérêt pour notre propos. Est-ce par une même fruition que nous trouvons notre béatitude dans le Père, dans le Fils et dans le Saint-Esprit ? Ce problème ne doit pas être entendu comme un pur artifice de la pensée théologique. Thomas place résolument la considération de la fin ultime (béatitude et fruition) en tête de son commentaire. La question concerne alors précisément le statut de la foi trinitaire dans l'étude de la fin ultime.

Thomas a expliqué auparavant que la fruition consiste dans la « meilleure » opération de l'homme et plus précisément dans son accomplissement (*comple-*

1. I *Sent. Prol.*, q. un., a. 3, qla 1, sol.
2. II *Sent. Prol.* : « Theologus considerat creaturas, secundum quod a primo principio exierunt, et in finem ultimum ordinantur qui Deus est ».
3. Voir ci-dessus, ch. I,2.
4. II *Sent.* d. 38, q. un., a. 1, sol.
5. II *Sent.* d. 1, *div. prim. part. text.*
6. II *Sent.* d. 1, q. 1 : Dieu comme principe ; q. 2 : Dieu comme fin.
7. I *Sent.* d. 1, q. 2, a. 2 : « utrum fruamur Deo una fruitione ».

Digitized by Google

mentum) : la « délectation suprême », c'est-à-dire la béatitude. La fruition relève donc la volonté (charité) consécutive à la connaissance (vision) [1]. Elle a formellement pour objet Dieu lui-même en tant qu'il est la bonté suprême, bonté à laquelle se trouve ordonnée toute la bonté de l'univers [2]. De ce fait, les trois personnes étant ensemble et indivisiblement la bonté suprême, c'est en leur unité qu'elles sont objet de fruition : il n'y a, en vertu de l'objet lui-même, qu'une seule fruition des trois personnes divines [3]. Ce qui est vrai de la fruition l'est également de la vision proprement dite : « qui voit le Fils voit le Père » (*Jn* 14, 9) [4]. Il n'y a ainsi qu'une seule vision des trois personnes divines. Le premier argument *contra*, sans faire valoir la raison tirée de l'objet, énonce le principe fondamental qui commande cette réponse : « De même que Dieu Trinité est un seul principe de toutes choses, il est aussi une seule fin de toutes choses. Mais la même opération est commune à toute la Trinité, en tant que celle-ci est un seul principe. Il y a donc une même fruition des trois [personnes], en tant que [la Trinité] est une seule fin [5] ».

La considération de Dieu comme principe et comme fin obéit à la règle « magistrale » de l'unité d'opération des trois personnes *ad extra*, que Thomas (tout comme Albert et Bonaventure) rappellera à de nombreuses reprises dans son commentaire, suivant diverses formulations : tout nom divin connotant un effet dans la créature désigne l'essence divine, étant de la sorte commun à toute la Trinité (c'est la formulation la plus constante de cette règle théologique, énoncée en référence à Denys et aux *magistri*) [6] ; la puissance, l'opération (action) et

1. I *Sent.* d. 1, q. 1, a. 1.

2. I *Sent.* d. 1, q. 2, a. 1.

3. *Ibid.*, a. 2, sol. : « Objectum enim fruitionis est summa bonitas ; unde fruitio respicit unamquamque personam, inquantum est summum bonum ; unde cum eadem numero sit bonitas trium, eadem erit et fruitio ».

4. I *Sent.* d. 23, *exp. text.* : « Unitatem autem essentiae probat consequentia visionis, quia qui videt Filium, videt et Patrem ».

5. I *Sent.* d. 1, q. 2, a. 2, contra 1 : « Sicut Deus Trinitas est unum principium omnium, ita est unus finis omnium. Sed eadem operatio communis est totius Trinitatis, inquantum est unum principium. Ergo eadem est fruitio trium, inquantum est unus finis ».

6. I *Sent.* d. 15, q. 1, a. 2, arg. 3 ; la règle est formulée ici en référence à Denys : « Secundum Dionysium, *De div. nom.*, c. 2, omne nomen connotans effectum aliquem in creatura, dictum de Deo pertinet ad communitatem essentiae » ; en I *Sent.* d. 30, q. un., a. 2, contra 1, Thomas attribue cette règle à l'enseignement commun des maîtres : « Contra est quod magistri dicunt, quod omne nomen connotans effectum in creatura, significat divinam essentiam » ; cf. par exemple Pierre de Poitiers, *Sententiae*, lib. I, c. 34 (*PL* 211, 927-930) ; Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, lib. I, tract. 8, c. 8, q. 3, a. 1 (éd. J. Ribaillier, t. 1, p. 162). Au même endroit (d. 30, q. un., a. 2, contra 2), Thomas rappelle également l'enseignement de Denys : « Dionysius dicit, II cap. *De div. nom.*, quod omnem beneficam Dei nominationem, de quacumque divinarum personarum dicatur, in tota deitate oportet inobservanter accipi » ; cette thèse est constante dans le ch. 2 du *De div. nom.*, qui s'achève par cette affirmation : « Omnem beneficam Dei nominationem, in quacumque ponitur thearchicarum Personarum, in tota ipsam accipi thearchica totalitate inobservanter » (trad. Sarrazin, *Dionysiaca*, t. 1, p. 120 ; cf. *PG* 3, 651-652). Cf. Thomas, I *Sent.* d. 15, q. 1, a. 2, sol. ; q. 2, arg. 2 ; d. 18, q. un., a. 1, arg. 1 et ad 1 ; d. 27, q. 2, a. 3, contra 2 et ad contra 2 [= arg. 6 et ad 6] ; d. 32, q. 1, a. 3, arg. 1 et sol. ; III *Sent.* d. 4, q. 1, a. 1, qla 1, sol. (même référence à Denys) ; d. 10, q. 2, a. 1, qla 2, contra 1 ; d. 19, a. 4, qla 2, arg. 3 ; IV *Sent.* d. 4, q. 1, a. 4, qla 4, sol.

Digitized by Google

l'efficience à l'égard des créatures sont communes aux trois personnes [1] ; être principe de la créature est essentiel et commun à toute la Trinité [2] ; tout ce qui est dit de Dieu en rapport aux créatures concerne l'essence divine et non pas les personnes en particulier [3]. De la même manière, les attributs divins appropriés aux personnes (puissance, sagesse, bonté) sont indivisiblement en jeu dans toute œuvre divine [4].

Thomas rappelle également la règle de saint Anselme : en Dieu, tout est un et inséparable là où l'opposition relative n'y fait pas obstacle [5]. Bien que la formule augustinienne du sixième concile de Tolède n'apparaisse pas comme telle dans le commentaire de Thomas, il faudra tenir que « les œuvres de la Trinité sont inséparables [6] ». Cet enseignement ne constitue pas une opinion théologique, mais il est reçu comme la doctrine de l'Église. Au treizième siècle, le quatrième concile du Latran (1215) l'a rappelé en toute clarté dans sa *definitio* contre les Albigeois et les Cathares : le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont une seule essence, une seule substance ou nature absolument simple ; les trois personnes sont consubstantielles, co-égales, co-omnipuissantes, co-éternelles : elles sont donc « un seul principe de tout l'univers » (*unum universorum principium*), un seul créateur (*creator*) [7]. Du point de vue de l'histoire des doctrines chrétiennes, Thomas situe cet enseignement de l'Église dans la réponse aux hérésies arienne et sabellienne. Face à l'arianisme, l'Église affirme l'égale puissance et la grandeur indivise des trois personnes ; face au sabellianisme, elle affirme la pluralité réelle des personnes et l'ordre d'origine [8]. Les trois personnes divines créent par une opération qui est leur essence commune [9]. Cette essence est indivise, étant l'Unité même de la Trinité [10]. Une doctrine catholique concernant la Trinité créatrice ne pourra donc manifester l'ordre dans la Trinité

1. I *Sent.* d. 7, q. 1, a. 3, arg. 4 et sol. ; d. 15, *div. prim. part. text.* et *exp. prim. part. text.* ; d. 15, q. 1, a. 2, sol. ; q. 2, a. un., ad 4 ; d. 17, q. 1, a. 1, sol. ; d. 22, q. un., a. 4, ad 3 ; d. 32, q. 1, a. 3, sol. ; d. 42, q. 1, a. 2, arg. 1 et ad 1 ; II *Sent.* d. 13, q. un., a. 5, sol. ; III *Sent.* d. 1, q. 1, a. 1, ad 1 ; d. 1, q. 2, a. 1, ad 2 et ad 5 ; d. 1, q. 2, a. 2, ad 1 ; d. 4, q. 1, a. 1, qla 1, sol. ; d. 10, q. 2, a. 1, qla 2, sol.

2. I *Sent.* d. 29, q. un., a. 2, qla 2, arg. 1 ; d. 30, q. un., a. 2, sol.

3. I *Sent.* d. 3, q. 1, a. 4, sol.

4. III *Sent.* d. 4, q. 1, a. 1, qla 1, sol. ; cf. I *Sent.* d. 35, *div. text.*

5. I *Sent.* d. 29, q. un., a. 3, contra ; a. 4, contra 1 ; Anselme, *De processione Spiritus Sancti*, c. 1 : « ubi non obviat aliqua relationis oppositio » (éd. Schmitt, p. 181 ; cf. *PL* 158, 288 [= c. 2] ; éd. Corbin, p. 228-229).

6. Denzinger-Schönmetzer, n° 491 : « inseparabilia sunt opera Trinitatis » ; cf. aussi Tolède XI (Denzinger-Schönmetzer, n° 535) ; ces deux conciles de Tolède sont cités par le Lombard, *Sententiae*, lib. III, dist. 5, c. 1 (t. 2, p. 42-43) ; la même formule est citée par les *Sententiae*, lib. III, dist. 4, c. 1 (t. 2, p. 38), en référence à Augustin : « neque enim separabilia sunt opera Trinitatis » (Augustin, *Enchiridion* XII, 38 ; *CCSL* 46, 71 ; cf. *PL* 40, 251 ; *BA* 9, 176-177) ; cf. aussi *Sententiae*, lib. III, dist. 1, c. 3 : « una est horum trium operatio, indivisa et indissimilis » (t. 2, p. 26).

7. Denzinger-Schönmetzer, n° 800.

8. I *Sent.* d. 24, q. 2, a. 1, sol. ; pour davantage de détails sur les sources et l'interprétation de l'hérésie arienne chez Thomas, voir l'étude détaillée de P. Worrall, « St. Thomas and Arianism », *RTAM* 23 (1956) 208-259 ; 24 (1957) 45-100 ; pour les principaux textes qui concernent le sabellianisme, voir A. Aranda Lomeña, « Santo Tomás frente a Sabelio : un modelo de refutación teológica », *Studi tomistici* 13 (1981) 145-152.

9. I *Sent.* d. 44, q. un., a. 1, arg. 3 ; II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 2, ad 4.

10. Cf. I *Sent.* d. 24, q. 1, a. 4, sol. ; d. 19, q. 3, a. 1, arg. 3 ; III *Sent.* d. 5, *exp. text.*

Digitized by Google

et les propriétés des personnes qu'en tenant compte de l'unité de ces trois personnes comme principe de la créature.

Thomas, dans son étude de la dimension trinitaire de la fruition, souligne d'abord l'unité des trois personnes qui sont une seule bonté suprême. Il n'en reste cependant pas à cette première conclusion. La fruition d'une personne divine, d'une part, « inclut » la fruition d'une autre, les personnes divines n'étant distinguées que par les seules relations d'origine. Or une personne divine « est dans » une autre (*Jn* 14, 10 : « Ego in Patre, et Pater in me est ») tant en vertu de l'essence commune qu'en vertu de la relation personnelle, la personne « originée » étant dans la personne « originante » ; l'*esse in* (« circuminsession ») des personnes divines est d'autant plus vrai et plénier que la personne est réellement cette relation [1]. Il n'y a donc qu'une seule fruition des trois personnes. Cette unité n'occulte pas la Trinité, mais se présente en toute réalité comme l'*unité des trois personnes* [2]. Nous « jouissons » des propriétés des personnes en tant que ces propriétés sont réellement identiques à la bonté divine [3]. Le propos de Thomas ne vise pas à effacer l'être trinitaire de Dieu, mais à éviter toute division des personnes divines dans ce qui touche à l'essence commune (ici l'attribut de bonté). La bonté divine, dans la fruition de laquelle consiste la béatitude suprême de l'homme, ne peut être que la bonté des trois personnes divines.

Si la distinction des personnes divines ne pose aucune inégalité dans la possession de l'essence divine, elle implique toutefois un ordre, puisque la personne qui procède reçoit l'essence divine de celle qui est son principe. Cet aspect est loin d'être négligeable. La procession des personnes divines inclut le don de ce principe d'activité par lequel le Fils spire le Saint-Esprit avec le Père, et par lequel le Fils et le Saint-Esprit créent, restaurent et portent toutes choses à leur achèvement : tout vient du Père et retourne au Père [4]. C'est ainsi qu'on pourra référer ou « réduire » la fruition de la bonté du Fils à la fruition de la bonté du Père. Cette « réduction » traduit l'enseignement des Évangiles (*Jean* en particulier) : le Fils réfère tout ce qu'il a et tout ce qu'il fait au Père de qui il procède [5]. Ce n'est donc pas sur le plan des attributs essentiels (bonté), mais bien sur celui de l'*ordo naturae* dans la Trinité que la considération de la fin ultime pourra mettre en valeur la foi trinitaire [6]. L'*ordo naturae*, cependant, s'il permet

1. I *Sent.* d. 19, q. 3, a. 2.

2. I *Sent.* d. 1, q. 2, a. 2, sol. : « Personae autem tres distinguuntur tantum secundum relationes ; et ideo in fruitione unius includitur fruitio alterius ; et ita est fruitio eadem trium » ; du côté de la fruition comme telle, cependant, cette seconde explication a moins de valeur que la première qui se prenait de la *ratio* de l'objet (*ibid.* ; cf. ad 1).

3. *Ibid.*, ad 2 : « Unde fruemur paternitate, inquantum paternitas est idem re quod summa bonitas, differens tamen ratione ».

4. M. Schmaus, « Die Einheit des trinitarischen Wirkens in der Ost– und Westkirche », dans *Renovatio et Reformatio*. Wider das Bild vom « finsteren » Mittelalter, Festschrift für L. Hödl zum 60. Geburtstag, éd. M. Gerwing et G. Ruppert, Münster, 1986, p. 71-79, cf. p. 73.

5. *Ibid.*, arg. 3 : « Quidquid habet Filius solet referre ad Patrem a quo habet, sicut Joan., VII, 16, dicitur : *Mea doctrina non est mea, sed ejus qui misit me*. Sed bonitatem accepit Filius a Patre nascendo, sicut essentiam. Ergo et fruitionem bonitatis Filii debemus referre in fruitionem Patris ». Thomas reprend ici l'argument d'Albert, I *Sent.* d. 1, a. 14, qla 2.

6. Thomas, *ibid.*, ad 3 : « Illa reductio non ponit gradum bonitatis in Patre et Filio, sed tantum ordinem naturae ; et ideo non tollitur aequalitas et unitas fruitionis ». On ne pourra donc

Digitized by Google

de manifester la distinction des personnes, ne pose aucune inégalité ni aucune diversité en Dieu. Il y a donc bien « réduction » du Fils (et du Saint-Esprit) au Père, en vertu de l'ordre d'origine, mais Dieu, lorsqu'il est considéré strictement comme fin ultime et objet de fruition, doit être envisagé en son unité.

Cette première conclusion est tout à fait décisive. Avant de chercher à développer le rapport de la créature à la Trinité, le théologien devra préciser à quel plan de la réflexion théologique la manifestation des personnes divines fait droit à l'ensemble du donné de la foi. Lorsqu'il est question de la fin, le théologien ne peut, à un premier niveau, que tenir fermement l'unité des trois personnes divines entre lesquelles il n'y a pas de « degrés » ; franchissant un pas supplémentaire, il pourra alors affirmer l'*ordo naturae* ou l'*ordo principii*, en tant que la personne qui procède reçoit de son principe d'être la fin ultime [1]. En procédant de la sorte, le théologien exprime alors en théologie la réalité qu'il formule dans la prière liturgique. La prière, en effet, s'adresse à Dieu en tant qu'il est bon et bienheureux, communiquant la béatitude à ses créatures. Cela, en toute rigueur, convient à Dieu en raison des attributs essentiels. Dieu est « prié sous la raison des attributs essentiels [2] ». Mais, précisément, le Fils et le Saint-Esprit reçoivent ces attributs essentiels du Père de qui ils procèdent.

C'est ainsi que la prière liturgique s'adresse au Père (*Deus = Pater*) comme « principe de toute la divinité [3] », opérant une sorte de « réduction par les autres personnes au Père [4] ». Cette « réduction », d'une part, exprime l'ordre dans la Trinité ; elle se fonde d'autre part sur l'œuvre des personnes divines dans l'histoire du salut : le Fils, par sa mission, nous ramène ou nous « réduit » au Père [5] ; quant au Saint-Esprit, explique Thomas, il est davantage « celui que nous demandons dans la prière », puisqu'il est le *Don* [6]. Le procédé de « réduction », cet « art de la synthèse » par lequel ce qui « vient après » est ramené à ce qui est « premier » [7], comporte ici une double démarche, suivant les réalités consi-

pas accepter la dernière conclusion de l'arg. 3 : « Ergo non est aequaliter fruendum tribus personis : multo minus ergo nec eadem fruitione ». Dans son *De resurrectione*, Albert distinguait davantage la considération du principe et celle de la fin, appliquant la « réduction » à ce qui concerne le principe ; il énonçait, dans ce contexte, la thèse de la causalité de la *principiatio* des personnes à l'égard de la *principiatio* des créatures (tract. 4, q. 3, a. 7, § 1 ; ed. colon., t. 26, p. 350). La réponse de Thomas, ici, n'entre pas dans le détail de cette explication.

1. II *Sent.* d. 38, q. un., a. 1, ad 2.

2. IV *Sent.* d. 15, q. 4, a. 5, qla 3, sol. : « Ideo ratione essentialium attributorum oratur ».

3. Augustin, *De Trinitate* IV, XX, 29 (*CCSL* 50, 200 ; cf. *PL* 42, 908 ; *BA* 15, 414-415).

4. Thomas, *ibid.*, ad 1 : « Et ideo fit quaedam reductio ab aliis personis in Patrem ».

5. *Ibid* : « Et sic nos in Patrem, sicut in principium non de principio, reducens Christus, nos ad Patrem orationem dirigere per Filium docuit ». Pour les sources historiques de cette formule dans la prière latine, voir J.-A. Jungmann, *Missarum sollemnia*. Explication génétique de la messe romaine, t. 2, « Théologie, 20 », Paris, 1964, p. 140-144.

6. *Ibid.*, ad 2 : « Spiritus sanctus ex personali proprietate habet quod sit donum. Et ideo magis competit quod ipse petatur quam quod ab eo aliquid petatur ».

7. Ce thème a donné lieu à plusieurs études ; voir notamment L.-M. Régis, « Analyse et synthèse dans l'œuvre de saint Thomas », dans *Studia Mediaevalia in honorem A.R.P. Raymundi Josephi Martin O.P.*, Bruges, 1948, p. 303-330 ; M. Tavuzzi, « Aquinas on Resolution in Metaphysics », *The Thomist* 55 (1991) 199-227 ; E.C. Sweeney, « Three

Digitized by Google

dérées : la réduction de la créature à son principe, par la mission de la personne qui procède du Père (réduction « économique ») ; la réduction des personnes au Père en vertu de l'*ordo naturae* dans la Trinité (réduction « théologique »). La conjonction de ce double aspect permet une réduction complexe (à la fois « économique » et « théologique ») des créatures au Père. C'est ainsi que la réflexion du théologien obéit à l'expérience de foi qui s'exprime dans la prière de l'Église : Dieu source de béatitude, Dieu le Père auquel nous nous adressons comme par une réduction au principe sans principe, Dieu le Père prié par le Fils qui nous ramène au Père, Dieu Saint-Esprit demandé pour avoir part à la béatitude dans la communion des trois personnes divines.

2. LES RAPPORTS DES CRÉATURES À DIEU

La règle de l'unité des trois personnes dans leur agir *ad extra* constitue à n'en pas douter un principe majeur de la compréhension théologique des rapports que le monde créé entretient avec la Trinité. On aurait cependant tort d'y voir le dernier mot de S. Thomas sur ce problème, en lui accordant une étendue et une valeur que Thomas lui-même ne lui reconnaît pas sans apporter plusieurs précisions complémentaires. Dire que les trois personnes opèrent indivisiblement la création ne revient pas à évacuer toute dimension trinitaire de l'agir créateur. L'effort d'une théologie attentive aux divers aspects du mystère consiste bien davantage à préciser à quel plan intervient la dimension personnelle de l'agir divin *ad extra* [1].

Avant d'entrer plus profondément dans l'examen du thème de la Trinité créatrice, il ne sera pas inutile d'exposer brièvement trois éléments fondamentaux qui s'imposent pour une juste intelligence de l'œuvre créatrice de la Trinité, afin d'éviter tout malentendu dans ce que F. Marinelli a appelé « l'aporie de la loi trinitaire de la circulation [2] » : la place de la personne et de l'essence dans l'acte de création ; la relation de la créature à Dieu ; le rapport à l'essence et à la personne divine.

Notions of *Resolutio* and the Structure of Reasoning in Aquinas », *The Thomist* 58 (1994) 197-243.

1. Cf. H. Mühlen, « Person und Appropriation. Zum Verständnis des Axioms : In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio », *Münchener Theologische Zeitschrift* 16 (1965) 37-57 ; l'A. indique précisément, dans ce contexte, le thème de la causalité des processions divines à l'égard de la procession de la créature ; il s'éloigne pourtant de la compréhension thomiste en parlant des personnes comme « jeweiliges principium *personale* » dans la création (p. 55) ou de l'acte de création comme « actio personalis » (p. 56).

2. F. Marinelli, *Personalismo trinitario nella storia della salvezza*, p. 103-114 : « L'aporia della legge trinitaria della circulatio » (rapport à l'essence et rapport à la personne). Plutôt que d'aporie, il vaudrait mieux parler d'un double aspect, car Thomas n'a pas en vue deux réalités irrémédiablement opposées, mais deux aspects d'une même réalité. La conjonction de ces deux aspects revient par ailleurs à la doctrine des appropriations, à laquelle F. Marinelli n'accorde guère d'importance.

Digitized by Google

A. *Les actes : la personne et l'essence*

L'essence est le principe des actes, mais ceux-ci sont toujours le fait des suppôts : *actus sunt suppositorum* [1]. L'agent est toujours le subsistant, le suppôt ou la personne. La théologie trinitaire bénéficie ici de l'importante réflexion développée par la christologie (assomption de la nature humaine, unité de la personne, dualité des natures et des volontés dans le Christ) [2]. La différence entre l'essence et la personne, en toute rigueur, s'applique davantage aux créatures, dans lesquelles l'essence se distingue réellement du suppôt : l'essence n'agit pas, mais elle est le principe de l'acte posé par la personne [3]. En Dieu, l'essence et la personne (suppôt) sont une même réalité. Il n'y a, entre la personne et l'essence, qu'une distinction de raison.

Les actes que l'on ne pourra jamais attribuer à l'essence divine, dans un langage théologique propre, sont donc ceux qui relèvent du suppôt suivant le mode par lequel on distingue la personne de l'essence (mode de signification) [4], et qui reviennent distinctement aux suppôts comme tels, c'est-à-dire les actes « notionnels » : la génération et la spiration. On ne pourra pas dire « l'essence engendre », mais seulement « le Père engendre » ou « la personne engendre » [5] ; on ne dira pas que « l'essence spire [le Saint-Esprit] », mais que « le Père et le Fils spirent » [6]. Ces précisions, on le voit, engagent une importante réflexion de grammaire théologique. La validité de telles affirmations repose d'une part sur l'étude des principes de l'acte (l'essence comme *principium quo* et le suppôt comme *principium quod*) et d'autre part sur les modes de signification des termes que nous utilisons, qui peuvent désigner une réalité divine à la manière d'une forme abstraite (essence, propriété) ou d'une réalité concrète (Dieu, Père, personne, suppôt, etc.) [7].

Le Père et le Fils sont un seul principe du Saint-Esprit en vertu de l'unité d'essence, de l'unité de la puissance spirative et de la « notion » de « spiration

1. I *Sent.* d. 5, q. 1, a. 1, sol. ; a. 2, sol. ; voir A. Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, p. 71-88 ; Id., « La synthèse de la personne et de la nature dans la théologie trinitaire de saint Thomas », *RT* 54 (1954) 483-522, cf. 483-493 ; E. Bailleux, « le personnalisme de saint Thomas en théologie trinitaire », *RT* 61 (1961) 25-42, cf. 25-35 ; Id., « La création, œuvre de la Trinité, selon saint Thomas » *RT* 62 (1962) 27-50, cf. 28-36.

2. III *Sent.* d. 5, q. 2 ; d. 6, q. 1 et 2 ; d. 17, a. 1 et 2.

3. I *Sent.* d. 5, q. 1, a. 1, sol. ; d. 11, q. un., a. 2, sol.

4. I *Sent.* d. 5, q. 1, a. 1, sol. ; cf. ad 5 ; d. 34, q. 1, a. 1, ad 1 : « Generare et similes actus attribuuntur personae divinae secundum duplicem modum significandi quo ab essentia distinguitur : tum quia significant relationes distinguentes personas, tum quia significant per modum actus. Actus autem omnis est rei subsistentis et perfectae ; et ideo non possunt essentiae attribui ex hoc quod attribuuntur hypostasi ; quia hypostasi attribuuntur secundum id in quo non est idem cum essentia ».

5. *Ibid.*

6. I *Sent.* d. 11, q. un., a. 3, sol. ; a. 4, sol. : puisque l'acte revient aux suppôts, Thomas juge préférable d'utiliser les termes « spiratores » et « spirantes » au pluriel ; dans la *Somme de théologie*, il reviendra sur cet enseignement et adoptera de préférence le singulier « spirator », en raison de l'unité de la spiration et du mode de signification des substantifs (Ia, q. 36, a. 4, ad 7). J. Brinktrine, « De nexibus inter mysterium spirationis divinae et creationem », *Divus Thomas* (Piac.) 41 (1938) 130-140, cf. 131-135.

7. Cf. I *Sent.* d. 11, q. un., a. 2 ; d. 34, q. 1, a. 1 ; a. 2, sol. et ad 1.

Digitized by Google

commune ». La doctrine de la création pourrait-elle y trouver une comparaison pour préciser la personnalité du créateur ? Il y a certes, dans les deux cas, unité du principe ; mais l'acte de spiration revient bien aux deux suppôts (Père et Fils) en tant qu'ils sont distincts, c'est-à-dire en tant que, précisément, ils sont des personnes divines [1]. Le Père et le Fils, du côté du principe de l'action (*principium actionis*), spirent le Saint-Esprit en tant qu'ils sont un ; mais, du côté de la « condition de l'agent » (*conditio agentis vel operantis*), ils spirent le Saint-Esprit en tant qu'ils sont des personnes distinctes [2]. Or cette distinction des personnes divines comme « condition de l'agent » ne se vérifie pas dans l'agir créateur. Les textes du commentaire sont parfaitement clairs à ce sujet : les trois personnes sont « un seul créateur » (*unus creator*). « La création est l'acte des trois personnes, non pas selon qu'elles sont distinctes, mais selon qu'elles sont unies dans l'essence ; parce que, même si notre esprit fait abstraction de la distinction des personnes, la création demeure encore [3] ».

Comment comprendre cette affirmation ? L'acte est toujours le fait d'un suppôt et, lorsqu'il s'agit d'un être doué d'intelligence, de la personne. Or l'essence divine (signifiée comme une forme) est réellement identique à Dieu lui-même (signifié comme une réalité subsistante). Même si nous faisons abstraction de la foi trinitaire, Dieu demeure pour notre esprit une personne à qui il revient, en toute propriété, d'agir. Cet enseignement permet de rendre compte de la « personnalité » de Dieu pour les croyants qui ne partagent pas la foi trinitaire des chrétiens (foi au Créateur, conçu comme une personne qui agit), et repose sur le fait que l'essence ou la nature divine est *per se subsistens* [4].

1. I *Sent.* d. 11, q. un., a. 4, ad 2 : « Sed spiratio est actus conveniens pluribus suppositis quodammodo, secundum quod distinguuntur, ut supra dictum est » ; pour le rapport entre la puissance notionnelle et la puissance créatrice, voir ci-dessous ch. XVI,2,A.

2. I *Sent.* d. 11, q. un., a. 2, sol. ; d. 29, q. un., a. 4, ad 2.

3. I *Sent.* d. 11, q. un., a. 4, ad 2 : « Creatio est actus trium personarum, non secundum quod distinctae sunt, sed secundum quod uniuntur in essentia : quia etiam per intellectum remota distinctione personarum, adhuc remanebit creatio ». Cette affirmation ne concerne pas seulement la création, mais s'applique à l'ensemble de œuvres *ad extra*. Thomas explique par exemple, dans le traité des sacrements, que « toute la Trinité remet les péchés de la même manière qu'une seule personne » (« Trinitas tota eodem modo remittit peccata sicut una persona » ; IV *Sent.* d. 18, q. 1, a. 1, qla 3, ad 5).

4. III *Sent.* d. 5, q. 2, a. 3, sol. : « Alio modo potest intelligi quod circumscribantur personae distinctae quas fides ponit. Eis autem circumscriptis adhuc remanet natura divina subsistens, sicut intelligunt Deum qui non habent fidem Trinitatis, sine hoc quod intelligant ibi Patrem vel Filium vel Spiritum sanctum ; unde adhuc remanebit ibi personalitas aliqua ». Si l'on faisait abstraction de toute personnalité, il n'y aurait plus de subsistant et l'on enleverait alors toute réalité à Dieu (*ibid.*). L'essence, rappelons-le, ne constitue pourtant pas une réalité réellement distincte des personnes. Il n'y a pas quatre subsistants (quatre *res*) en Dieu, mais trois personnes subsistantes (trois *res*) ; cf. I *Sent.* d. 25, q. un., a. 3 et 4. Thomas y est d'autant plus attentif que Joachim de Flore avait accusé Pierre Lombard d'hérésie par l'introduction d'une « quaternité » en Dieu, accusation expressément réprouvée par le concile de Latran IV (Denzinger-Schönmetzer, n° 803) ; voir notamment S. Fuster, « Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino », *Ciencia tomista* 117 (1990) 261-281, cf. p. 264-267 ; J.I. Saranyana, *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino*. Historia doctrinal de una polémica, Pamplona, 1977, p. 25-47. La considération de la « personalitas aliqua » du Dieu Un ne s'ajoute pas à celle des personnes, mais elle se prend sur un autre plan, qui est celui d'une connaissance imparfaite du mystère de la personnalité en Dieu ; cf. C. Folch Gomes, « La réciprocité psychologique des

Digitized by Google

« La nature divine subsiste par soi, et cela même si l'on fait abstraction de la distinction des personnes enseignée par la foi. Et c'est pourquoi il lui revient d'agir même si l'on fait abstraction de la distinction des personnes [1] ». Lorsque nous disons « Dieu », nous le pensons comme principe créateur et providence (gouvernement divin) [2]. Or cela lui revient en tant qu'il subsiste et agit par soi. C'est pourquoi « la création est l'œuvre de l'essence divine, et elle est donc l'œuvre d'un suppôt indistinct, en tant que par *essence* on signifie ce qui est, comme par ce nom *Dieu* [3] ».

Remarquons bien les éléments de cette dernière explication. L'agent (le créateur), c'est le suppôt, puisque les actes sont toujours le fait des suppôts. Si l'on dit que la création est l'œuvre de l'essence divine ou que l'essence divine crée, c'est en faisant de ce nom « essence » la réalité qui subsiste (*id quod est*), comme lorsque nous disons « Dieu ». Le créateur est alors conçu comme un « suppôt indistinct » (*suppositum indistinctum*), sujet d'un acte qui lui revient en propre [4]. Ce qui est vrai de l'essence l'est également des attributs du Dieu créateur. Thomas explique ainsi, dans l'étude du nom de *Verbe* : « Même si l'on ne tient pas compte de la distinction des personnes, l'intellect divin peut encore se manifester à soi-même et à un autre. A un autre, comme par exemple en créant la créature ou en inspirant la connaissance à sa créature ; à soi-même, suivant le mode par lequel quelqu'un réfléchit sur ce qu'il connaît ... [5] ».

Cet enseignement de Thomas rejoint celui d'Albert et de Bonaventure [6]. Faut-il y voir l'expression d'un essentialisme qui porte préjudice à la foi trinitaire ? La démarche de nos auteurs doit être bien comprise. Le procédé de « mise entre parenthèses » de la distinction des personnes divines ne vise pas à occulter la foi trinitaire, mais à préciser le contenu des concepts par lesquels nous saisissons Dieu, afin de mieux discerner ce que requiert l'agir divin, du point de vue de notre accès au mystère. En réfléchissant sur la foi chrétienne, le théologien trouve alors une voie permettant un véritable dialogue avec les croyants des religions monothéistes. La connaissance de la Trinité demeure un don de la

personnes divines selon la théologie trinitaire de St. Thomas d'Aquin », *Studi tomistici* 13 (1981) 153-171, cf. 156-157.

1. III *Sent.* d. 9, q. 1, a. 3, qla 2, ad 2 : « Natura divina est per se subsistens, etiam circumscriptis personis distinctis quas fides supponit. Unde agere competit ei etiam circumscripta distinctione personarum ... ».

2. I *Sent.* d. 34, q. 1, a. 2, ad 2 : « In nomine Dei importatur habitudo principii creantis et gubernantis ».

3. I *Sent.* d. 29, q. un., a. 4, ad 2 : « Sed creatio est opus essentiae divinae ; unde est opus supposito indistincti, prout essentia significatur id quod est, ut hoc nomine 'Deus' ».

4. Le nom « Dieu » signifie ce qui subsiste et donc le suppôt, de manière indistincte ; il est apte, de soi, à « supposer pour » telle personne divine aussi bien qu'à désigner la *res divina*, et cela même lorsqu'on ne tient pas compte de la pluralité des personnes, cf. I *Sent.* d. 4, q. 1, a. 2, sol. et ad 2 ; si l'on dit, conformément à la foi chrétienne, que « la Trinité est un seul Dieu », le nom « Dieu » signifie alors le « suppôt de toute la Trinité » (*suppositum totius Trinitatis*), cf. d. 21, q. 2, a. 2, sol.

5. I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 2, qla 1, ad 2 : « Non intellecta distinctione personarum, adhuc intellectus divinus potest manifestare seipsum et ad se et ad alterum. Ad alterum, sicut creando creaturam, vel inspirando cognitionem sui creaturae. Ad seipsum, per modum quo aliquis convertitur supra id quod intellexit ... ». III *Sent.* d. 5, q. 2, a. 3, sed contra 1 : « Sed circumscriptis personis, adhuc in essentia remaneret omnipotentia ».

6. Voir ci-dessus, ch. I,3.

Digitized by Google

foi, et de la foi seule. Mais, à l'intérieur de la réflexion sur la foi, le théologien peut faire droit à la démarche de la raison humaine. Dieu, dans l'ordre de notre accès au mystère de sa personnalité trinitaire, nous est d'abord connu par les effets qui relèvent de son essence : la connaissance de l'essence « précède » celle des personnes *secundum rationem intelligendi* [1]. Or la création est l'œuvre des personnes divines en tant qu'elles sont une seule essence, un seul Dieu.

C'est dans le cadre de cette démarche qu'il faut saisir cette double affirmation de S. Thomas, qui pourra nous servir de résumé de sa théologie concernant les personnes et l'essence :

A) Dieu, même si l'on fait abstraction des relations subsistantes (personnalité divine au sens plénier de la foi chrétienne), demeure encore pour notre esprit une « personne », du fait qu'il subsiste en son *esse* [2]. La pensée d'un Dieu créateur « personnel » est accessible à la raison humaine et partagée par d'autres religions, puisque c'est en son unité, en vertu de son essence, que Dieu agit *ad extra* comme principe, exemplaire et fin de la créature. Les personnes ne se distinguent pas réellement de l'essence, mais elles sont distinctes par leurs relations. Or, en Dieu, tout est un là où la relation d'opposition ne distingue pas les personnes. Le Dieu qui crée par sa puissance, sa sagesse et sa bonté, c'est donc la Trinité des personnes en son unité.

B) Il n'y a pas d'autre distinction réelle en Dieu que la distinction par les relations personnelles. Or *la relation est ce qui subsiste* (*ipsamet relatio est res subsistens*). « C'est pourquoi, si l'on fait abstraction de la relation, à proprement parler rien ne demeure, ni l'absolu, ni le relatif, ni l'hypostase, ni l'essence [3] ». L'essence n'est pas le « substrat » des relations. L'essence peut être saisie sans les relations (Thomas donne en exemple les juifs qui croient au Dieu unique), mais elle n'est pas « abstraite » des relations. Suivant le donné de la foi chrétienne et dans l'ordre de la réalité elle-même, ce qui subsiste c'est la relation, la personne divine. Faire abstraction des personnes reviendrait alors à retirer toute réalité en Dieu : *nihil manet*. C'est ainsi que, dans le sens plénier de la foi chrétienne, le Dieu créateur est la Trinité des personnes. La création est une « œuvre essentielle » mais, puisque ce sont bien les personnes divines qui créent, il y a pluralité des personnes créatrices : *tres creantes* [4]. La portée de cette compréhension profondément personnaliste est telle que Thomas, avec une audace que l'école thomiste n'a pas toujours su mettre en valeur, pourra établir un rapport de

1. I *Sent.* d. 7, q. 1, a. 3, arg. 4 et ad 4 ; d. 29, q. un., a. 2, qla 2, arg. 1.

2. I *Sent.* d. 26, q. 1, a. 2, sol. : « Remota relatione, non manet hypostasis distincta in divinis ; tum quia non manet distinctio, tum quia non manet subsistens relationi. Sed verum est quod si nunquam essent relationes quas fides distinguit, Deus esset et substantia et persona ex hoc quod subsisteret in esso suo, et substaret proprietatibus essentialibus, quibus ab essentiis aliis distingueretur ».

3. *Ibid.* : « Unde, abstracta relatione proprie loquendo nihil manet, neque absolutum, neque relatum, neque hypostasis, neque essentia » ; Thomas reprend ici l'enseignement d'Albert, *Super Dion. de div. nom.*, c. 2, n° 25 ; voir ci-dessus, ch. IV,2,B.

4. I *Sent.* d. 29, q. un., a. 4, ad 2. Cet énoncé tient compte du mode de signification des participes et des adjectifs (ici : *creans*). L'acte reçoit la détermination du pluriel en fonction des suppôts ; or les participes, comme les adjectifs, se rattachent étroitement aux suppôts qui régissent le verbe ; cf. d. 11, q. un., a. 4, sol. et ad 2.

Digitized by Google

causalité entre les relations divines et la procession (multiplication) des créatures [1].

B. *La relation de la créature à Dieu*

Lorsque l'on parle d'un rapport de la Trinité à la créature ou (de manière plus adéquate) d'un rapport de la créature à la Trinité, il s'agit d'une relation existant *secundum rem* dans la créature et *secundum rationem* en Dieu.

Exposant ce principe théologique, Thomas invoque l'accord commun tant des théologiens que des philosophes [2]. Notre esprit, percevant la relation par laquelle la créature se réfère réellement à son créateur, attribue la relation correspondante à Dieu, « en qui se trouve la puissance, l'essence et l'opération par laquelle est produite la créature ayant une relation réelle à lui [3] ». Une relation, en effet, implique toujours deux termes et consiste dans la référence de l'un à l'autre. Cet enseignement ne vise pas à nier l'agir bienfaisant de Dieu, comme si les créatures et l'homme en particulier « n'importaient pas » à Dieu, mais cherche bien à affirmer l'activité créatrice et salvatrice de Dieu en sauvegardant sa transcendance et sa perfection. La relation à Dieu dans les créatures, en effet, se fonde sur le mode par lequel elles reçoivent l'action de Dieu, mode qui n'existe pas comme tel dans le créateur. La relation de la créature à son créateur résulte de l'agir de Dieu, réellement identique à son essence immuable.

Signifiée de manière active, la création (*creatio*) désigne donc l'opération divine qui est l'essence ou la substance divine, avec une relation de « raison » à la créature ; signifiée de manière passive, la création est une réalité « accidentelle » (relation réelle *in genere relationis*) dans la créature, c'est-à-dire proprement la relation de ce qui reçoit tout son être (la créature) envers Dieu qui produit l'être, relation consécutive à l'action divine [4]. Dieu s'avère infiniment supérieur à la relation qui existe entre ses créatures et lui, précisément parce qu'il en est la cause [5]. Ce qui, à ce plan, concerne la relation de création prise du côté de Dieu,

1. I *Sent.* d. 26, q. 2, a. 2, ad 2 ; voir ci-dessous, ch. XVI,1.

2. I *Sent.* d. 30, q. un., a. 3, sol.

3. *Ibid.* : « Invenit enim in ipso virtutem, et essentiam, et operationem, qua creatura producitur in ipsum relationem habens ».

4. II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 2, ad 4 : « Si autem sumatur passive, sic est quoddam accidens in creatura, et sic significat quamdam rem, non quae sit in praedicamento passionis, proprie loquendo, sed quae est in genere relationis, et est quaedam habitudo habentis esse ab alio consequens operationem divinam » ; cf. ad 5. La création, à proprement parler, n'est ni *factio* ni *mutatio*, mais seulement *quaedam acceptio esse* (*ibid.*, ad 2 ; cf. sol.) ; on parlera ici d'une relation prédicamentale, puisque le rapport à la cause créatrice n'entre pas dans la définition ou dans l'essence de l'être causé ; G. Barzaghi, « La nozione di creazione in S. Tommaso », *Divus Thomas* (Bologna) 95, n° 3 (1992) 62-81, cf. p. 78 ; J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique, Complément. De l'Univers à la Trinité*, Fribourg, Paris, 1993, p. 77-80.

5. *Ibid.*, ad 4 : « Habitudo autem creationis non sequitur motum, sed actionem divinam tantum, quae est prior quam creatura » ; H. Seidl, « De l'immutabilité de Dieu dans l'acte de la création et dans la relation avec les hommes », *RT* 87 (1987) 615-629, cf. 626. Pour une confrontation de cet enseignement avec les nombreuses explications contemporaines qui en contestent la validité, voir M.J. Dodds, *The Unchanging God of Love*. A Study of the Teaching of St. Thomas Aquinas on Divine Immutability in View of Certain Contemporary

Digitized by Google

vaudra pour toute relation de la créature à Dieu, puisque c'est par une seule et même opération (son essence) que Dieu crée, conserve et accomplit toutes choses dans le monde [1].

C. *Rapport de la créature à l'essence divine et rapport à la personne divine*

S'il est vrai que le rapport à Dieu comme principe (*principium*) de la créature (*principiatum*) convient indistinctement à toute la Trinité, il en va un peu autrement du rapport de la créature à Dieu considéré comme terme (*terminus*). Ce dernier rapport peut en effet concerner soit l'essence, soit une réalité d'ordre personnel, et cela de trois manières : selon l'opération (connaissance de « Dieu » ou de la « paternité »), selon l'exemplarité (production des créatures à la ressemblance des attributs essentiels ou infusion de la charité suivant la similitude de la procession du Saint-Esprit comme Amour), selon l'*esse* (assomption de la nature humaine, dans l'incarnation, par la personne divine) [2].

Lorsque la créature est référée à Dieu comme à son terme, la relation peut concerner une personne divine en particulier. En laissant de côté le cas unique de l'incarnation du Fils, il reste le rapport d'*exemplarité* qui se vérifiera dans les missions des personnes, par lesquelles s'opère le retour à Dieu. Dans tous les cas, le rapport à une personne divine comme terme inclut le rapport à Dieu comme principe [3]. On observera ici une relation à la toute la Trinité comme principe, ainsi qu'un rapport d'exemplarité à telle personne divine considérée comme terme [4]. L'effet de la mission, dans l'ordre du retour à Dieu, est une similitude de la propriété (relation) éternelle de la personne qui en est l'origine [5]. Causalité efficiente, exemplaire et finale : ces trois rapports recouvrent tout le champ des

Criticism of this Doctrine, « Studia friburgensia, N.S. 66 », Fribourg, 1986, ch. III : « The Motion of the Motionless God » (p. 228-276) ; cf. p. 67-77 (la doctrine de l'immutabilité divine aux *Sentences*) ; Id., « Ultimacy and Intimacy. Aquinas on the Relation between God and the World », dans *Ordo sapientiae et amoris*, p. 211-227.

1. II *Sent.* d. 15, q. 3, a.1 et 2. On distinguera cependant la notion stricte de création, qui exclut toute réalité préexistante et pose un commencement absolu (*ex nihilo*), dans le temps (sens plénier tenu dans la foi, cf. d. 1, q. 1, a. 2, sol.) ; de ce point de vue, l'institution première des créatures (œuvre des six jours) se distingue de toute œuvre divine temporellement postérieure.

2. I *Sent.* d. 30, q. un., a. 2, sol. : « Si autem consideretur relatio creaturae ad Creatorem ut ad terminum, possibile est quod talis relatio creaturae sit ad aliquid essentiale, vel ad aliquid personale. Contingit autem hoc tripliciter. Aut secundum operationem, sicut aliquis potest intelligere vel nominare Deum vel paternitatem. Vel secundum exemplaritatem, sicut in creatione rerum est terminatio in similitudinem essentialium attributorum, et in infusione charitatis est terminatio in similitudinem processionis personalis Spiritus sancti. Vel est terminatio secundum esse, et iste modus est singularis in incarnatione, per quam humana natura assumpta est ad esse et unitatem divinae personae, non autem ad unitatem divinae naturae » ; cf. ad 3 et 4.

3. I *Sent.* d. 30, q. un., a. 2, sol. : « Sed ista relatio qua creatura refertur in Deum ut ad terminum, includit ex consequenti in se relationem quae est ad Deum ut ad principium ».

4. I *Sent.* d. 30, *exp. text.* : « ... In creatura est relatio realis quae refertur ad totam Trinitatem ut ad principium, et ad Spiritum sanctum ut ad terminum, per modum exemplaritatis ».

5. I *Sent.* d. 15, q. 4, a. 1, sol. ; d. 17, q. 1, a. 1, sol.

Digitized by Google

relations de la créature à Dieu [1]. Il s'agit ici de la causalité exemplaire. Le rapport d'exemplarité à une personne divine en particulier (similitude de la procession de la personne) inclut le rapport à toute la Trinité à un double plan, celui de la Trinité comme principe et celui des attributs essentiels réellement identiques aux propriétés des personnes (Amour personnel et amour essentiel par exemple). Il n'en demeure pas moins que, du côté de l'exemplarité, les effets des missions sont attribués directement à la personne divine. La charité créée a pour cause efficiente la Trinité, et pour exemplaire le Saint-Esprit.

L'influence de Denys apparaît, ici encore, prépondérante : *esse divinum est esse omnium rerum, inquantum scilicet ab eo omne esse exemplariter deducitur* [2]. La théologie trinitaire de Thomas aux *Sentences* accueille pleinement cet héritage exemplariste. Il faudra cependant distinguer le rapport d'exemplarité à Dieu comme principe (*exitus*) et à Dieu comme fin (*reditus*). Dans les deux cas, on le verra, Thomas fait valoir la causalité des processions des personnes divines. Mais, lorsqu'il s'agit de Dieu comme principe, le rapport d'exemplarité consiste dans la similitude des attributs essentiels, ressemblance que l'on peut observer dans toutes les créatures. Si la théologie trinitaire intervient à ce niveau, c'est dans l'appropriation des attributs aux personnes, ou par la prise en compte de la causalité de la procession de la personne à l'égard de la production de la créature, en vertu de l'identité des modes de procession et des attributs du Dieu créateur (nature-intellect et volonté-amour). Lorsqu'il est question du rapport à la personne divine comme terme, le rapport d'exemplarité se vérifie sur le plan de l'opération par laquelle la créature adhère à Dieu (« atteint » Dieu, est « unie » à lui), suivant les dons que les personnes divines impriment dans l'âme [3]. Puisque le rapport aux créatures concerne non seulement l'essence divine mais aussi la procession éternelle de la personne divine, certains noms divins personnels, lorsqu'ils désignent un rapport à la créature (Verbe, Don), signifieront alors en premier lieu la réalité personnelle et en second lieu l'essence [4]. Il reviendra à l'étude des processions des personnes divines comme *ratio exeundi* et *ratio redeundi* de préciser les connexions et les distinctions de ce double plan.

La considération de Dieu comme principe, exemplaire et fin de la créature constitue ainsi le cœur de l'approche théologique de l'action divine dans le monde. Elle fournit la structure fondamentale de l'étude de la création, tant du côté de Dieu que du côté des créatures, ainsi que le cadre général de l'étude de

1. I *Sent.* d. 18, q. un., a. 5, sol. : « Deus non potest habere aliquam relationem ad nos, nisi per modum principii. Cum autem causae sunt quatuor, ipse non est causa materialis nostra ; sed se habet ad nos in ratione efficientis et finis et formae exemplaris, non autem in ratione formae inhaerentis » ; cf. d. 34, q. 1, a. 2, sol.

2. I *Sent.* d. 17, q. 1, a. 1, sol. : « Quae quidem [la charité comme habitus créé dans l'âme] efficienter est a tota Trinitate, sed exemplariter manat ab amore, qui est Spiritus sanctus : et ideo frequenter invenitur quod Spiritus santus sit amor quo diligimus Deum et proximum, sicut etiam dicitur a Dionysio, cap. IV *Caelest. hier.*, quod esse divinum est esse omnium rerum, inquantum scilicet ab eo omne esse exemplariter deducitur » ; cf. d. 8, q. 1, a. 2 ; d. 17, *exp. prim. part. text.* ; d. 18, q. un., a. 5, sol. ; d. 18, *exp. text.* Denys, *De cael. hier.*, c. 4, § 1 (*Dionysiaca*, t. 2, p. 802 ; cf. *PG* 3, 178) ; J. Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, p. 81-82.

3. I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 2, sol. et ad 2 ; d. 37, q. 1, a. 2, sol.

4. I *Sent.* d. 18, q. un., a. 1, ad 1 ; d. 27, q. 2, a. 3, ad 6 ; d. 30, q. un., a. 2, sol.

Digitized by Google

l'agir de Dieu dans l'univers créé. Dans le prolongement de ses devanciers, Thomas souligne l'unité de Dieu comme principe et comme fin. La règle de l'unité des personnes divines dans l'agir *ad extra* ne constitue pourtant pas le dernier mot du théologien sur ce sujet. Il lui revient bien davantage de préciser les divers domaines dans lesquels la pensée théologique doit affirmer l'unité divine, et ceux qui exigent une mise en valeur de la foi trinitaire pour l'intelligence théologique du mystère de Dieu créateur et béatifiant.

A cette étape de notre étude, le personnalisme de Thomas se manifeste en trois domaines. 1) La doctrine de l'*ordre* dans la Trinité : procédant du Père, le Fils et le Saint-Esprit qui nous reconduisent au Père sont référés au Père sans principe (« réduction »), suivant l'*ordo naturae* en Dieu. 2) La doctrine des relations subsistantes : si l'on fait abstraction des relations, réellement identiques à l'essence, rien ne subsiste en Dieu à proprement parler. Il n'y a pas une essence au-delà des personnes, mais une seule essence des trois personnes qui créent. Les trois personnes sont bien *unus creator*, mais *tres creantes*, trois personnes créatrices en vertu d'une unique essence. 3) La doctrine exemplariste des missions divines. La relation à Dieu comme principe nous réfère à la Trinité en son unité (en qui cette relation doit être conçue comme une relation de raison), mais la relation à Dieu considéré comme *terme* peut consister dans un rapport à une personne en particulier, exemplaire des dons par lesquels nous adhérons à la sainte Trinité.

3. I *SENT.* D. 2, *DIVISION DU TEXTE* [1]

A la *division du texte* de la première distinction, Thomas interprète la structure du Lombard (*res/signa – frui/uti*) au moyen de la considération de Dieu comme principe (*a quo*) et fin (*ad quem*) des créatures. La matière de la théologie se divise en deux sortes de réalités : les réalités absolues (*absolutum*) et les réalités d'ordre relatif (*relatum*). Dans le prolongement de cette première répartition de la matière théologique, la *division du texte* de la deuxième distinction propose une structure théologique plus complète et directement inspirée de la thèse trinitaire formulée dans le *Prologue* : le premier processus est la cause de toute procession ultérieure. Associée au schéma d'*exitus-reditus*, cette structure se présente de la manière suivante : *exitus* des créatures, causé par l'*exitus* des personnes, et *reditus* à la fin.

Cette structure ne s'impose pas de manière arbitraire. En quelques formules extrêmement concises, Thomas prend soin de lui apporter un fondement ainsi que plusieurs précisions complémentaires. Le fondement de cette structure présente deux aspects. Le premier réside dans le sujet de la théologie, son *intentio* : « Comme on l'a dit plus haut, l'intention de la doctrine sacrée concerne les réalités divines ; or ce qui est divin se prend selon la relation à Dieu,

1. Voir notre traduction ci-dessous en annexe (texte 2) ; F. Marinelli, *Personalismo trinitario nella storia della salvezza*, p. 66-69.

Digitized by Google

soit comme principe, soit comme fin [1] ». Sur le plan des sources, Thomas se contente ici de l'indication d'un seul passage biblique qui, on l'a vu, résume cette compréhension de manière emblématique : *Je suis l'alpha et l'omega* (*Ap* 22, 13). Le schéma d'*exitus-reditus* s'appuie directement sur la première structure de *principe-fin* :

> « C'est la raison pour laquelle cette doctrine considérera les choses selon qu'elles sortent de Dieu comme de leur principe, et selon qu'elles sont rapportées à lui comme à leur fin. C'est pourquoi dans la première partie il [le Maître des *Sentences*] traite des choses divines selon la sortie du principe ; dans la seconde selon le retour à la fin, et cela au début du troisième [Livre] [2] ».

Ayant de la sorte établi la structure d'*exitus-reditus* à partir de la considération de Dieu comme principe et fin de toutes choses, Thomas peut préciser l'organisation de la matière théologique des deux premiers Livres :

> « La première partie est divisée en deux [parties]. Dans la première il traite des réalités divines selon la sortie du principe dans l'unité d'essence, dans la seconde des réalités divines selon la sortie dans la diversité d'essence, et cela au deuxième Livre. Le premier Livre est divisé à son tour en deux parties : en effet, la sortie des personnes dans l'unité d'essence est la cause de la sortie des créatures dans la diversité d'essence ; c'est pourquoi dans la première partie il traite de la Trinité des personnes dans l'unité d'essence, qui est distinguée selon la sortie d'une personne à partir d'une autre ; dans la seconde [partie] il traite de certains attributs selon les raisons desquels s'accomplit la causalité dans les personnes divines à l'égard de la production des créatures, à savoir la science, la puissance et la volonté, ci-dessous à la dist. 35 [3] ».

L'articulation des deux parties du premier Livre, puis la cohésion des deux premiers Livres, s'appuient très précisément sur ce second fondement : *la sortie des personnes dans l'unité d'essence est la cause de la sortie des créatures dans la diversité d'essence*. Le thème n'est pas nouveau : il reprend la thèse énoncée dans le *Prologue* général à propos de l'*ordo creationis*, c'est-à-dire la causalité du *primus processus* à l'égard de toute *processio* ultérieure (cf. Albert). En précisant que l'*exitus* des personnes a lieu *in unitate essentiae* et que celui des

1. I *Sent.* d. 2, *div. text.* : « Cum enim, ut supra dictum est, sacrae doctrinae intentio sit circa divina ; divinum autem sumitur secundum relationem ad Deum, vel ut principium, vel ut finem » ; cf. *Prol.*, q. 1, a. 4 ; d. 1, *div. text.*

2. I *Sent.* d. 2, *div. text.* : « Consideratio hujus doctrinae erit de rebus, secundum quod exeunt a Deo ut a principio, et secundum quod referuntur in ipsum ut in finem. Unde in prima parte determinat de rebus divinis secundum exitum a principio ; in secunda secundum reditum in finem, et hoc in principio tertii ».

3. *Ibid.* : « In prima determinat de divinis secundum exitum a principio in unitate essentiae ; in secunda de divinis secundum exitum in diversitate essentiae, et hoc in secundo libro. Primus autem liber dividitur in duas partes : exitus enim personarum in unitate essentiae est causa exitus creaturarum in essentiae diversitate ; unde in prima parte determinatur Trinitas personarum in unitate essentiae, quae distinguitur secundum exitum unius personae ab alia ; in secunda determinantur attributa quaedam, ex quorum rationibus completur causalitas in divinis personis respectu productionis creaturarum, scilicet de scientia, potentia, voluntate, infra, XXXV distinct. ... ».

Digitized by Google

créatures s'effectue *in essentiae diversitate*, Thomas rappelle le second aspect développé par le *Prologue*, dans les explications qui concernent le *modus creationis* : la procession de la créature a lieu « hors du lit du fleuve », *extra unitatem essentiae*, tandis que les personnes procèdent *(fluxus personarum)* « dans le lit du fleuve », c'est-à-dire dans l'unité de l'essence divine. L'opposition entre la procession des personnes *dans l'unité d'essence* et celle des créatures *dans la diversité d'essence* ne constitue pas une idée nouvelle. Albert et Bonaventure l'utilisent également, bien qu'ils ne s'en servent pas explicitement pour établir la structure de leur commentaire. Ce binôme, invoqué dans des contextes divers [1], présente une affinité toute particulière avec le thème de la diffusion du souverain bien dans la pensée albertinienne et bonaventurienne : le souverain bien se communique *in diversitate essentiae* per la production des créatures et *in identitate essentiae* par la production des personnes [2]. Ce rapprochement n'est pas sans intérêt pour la structure d'*exitus-reditus*, puisque le thème du bien apparaît précisément au cœur de la compréhension dionysienne de la sortie et du retour. *Ordo creationis* et *modus creationis* : ce sont là les deux dimensions majeures de la thèse de la causalité des processions divines.

Les bénéfices du second fondement (causalité de l'*exitus* des personnes) sont multiples. On peut, dès ici, en relever deux aspects principaux :

1. Il permet d'étendre la structure d'*exitus* aux processions trinitaires. On ne peut dès lors guère envisager d'organisation plus unificatrice, puisque la structure d'*exitus-reditus* commande l'organisation de *toute* la matière théologique. Lorsqu'il parle de Dieu comme principe et fin, *alpha* et *omega*, Thomas a en vue le rapport des créatures à Dieu. Mais en introduisant la considération de l'*exitus*, il désigne d'abord la procession des personnes divines. Le traité *de rebus divinis secundum exitum a principio* commence par le traité *de divinis secundum exitum a principio in unitate essentiae*. Il ne s'agit pas seulement d'une priorité posée par le théologien pour des motifs pédagogiques, mais d'une priorité réelle à laquelle doit correspondre l'organisation de la matière de la théologie : le premier *exitus* est la cause du second. Le commentaire reçoit ainsi sa structure de l'ordre de la communication divine.

2. Le concept d'*exitus* permet de rattacher organiquement le traité des attributs divins au *de Trinitate*, préparant l'étude de la production de la créature. Dans cette perspective, l'étude de la Trinité (*exitus* des personnes) se présente comme l'étude de la *cause* ; celle des attributs réside dans l'examen de la parfaite causalité dans les personnes divines ; le traité de la création apparaît enfin comme l'étude de l'*exitus* dans la diversité d'essence. Les deux parties du

1. Voir notamment Albert, II *Sent.* d. 16, a. 6, ad 2 : l'homme est à l'image de Dieu *in diversitate essentiae*, tandis que le Fils est l'image dans l'unité de l'essence divine. Bonaventure, III *Sent.* d. 10, dubium 4 : le Fils émane *in unitate essentiae*, tandis que la créature reçoit la filiation divine *in diversitate substantiae* ; cf. *Quaest. disp. de Myst. Trin.*, q. 8, sed contra 1, 3, 7, 8 et ad 7.

2. Albert, *Super Dion. de div. nom.*, c. 2, n° 27 ; cf. c. 4, n° 119 et 120 (arg. 1 et ad 1). Bonaventure, I *Sent.* d. 19, p. 1, a. un., q. 2, ad 3 : *diffusio intra* (processions des personnes *in unitate naturae*) et *diffusio extra* (production des créatures) ; cf. d. 44, a. 1, q. 2, ad 4 ; d. 45, a. 2, q. 1, concl. ; cf. aussi *Summa halensis*, lib. I, p. 1, inq. 1, tract. 2, q. 4, m. 2, c. 4, ad 4 ; cf. sol. (éd. Quaracchi, t. 1, n° 64) ; inq. 2, tract. un., q. 5, c. 3, ad 4 (éd. Quaracchi, t. 1, n° 330).

Digitized by Google

premier Livre ne forment pas deux traités hétérogènes, mais elles constituent les deux aspects d'un seul et même corps de doctrine. En étudiant le mystère de Dieu, Thomas ouvre déjà explicitement la considération des personnes divines à celle de leur action dans le monde. La doctrine du créateur et de la création constitue ainsi la première articulation de la « théologie » et de l'« économie ».

Observons d'un peu plus près l'usage du terme *exitus*, qui signifie ici la même réalité que le « flux » du *Prologue* : flux des personnes et flux des créatures. Comme Albert et Bonaventure, Thomas utilise communément ce concept d'*exitus* (ou le verbe *exire*). Les occurrences sont très nombreuses, tant pour la procession des personnes divines [1] que pour la production des créatures [2], et parfois, comme ici, les deux ensemble [3]. Son champ d'application, notons-le brièvement, dépasse largement la théologie trinitaire ou la doctrine de la création, puisqu'il s'étend à toutes les réalités qui peuvent « sortir » d'une autre : par exemple la puissance (le « possible ») qui « sort vers » l'acte [4], l'acte (ici l'acte humain ou divin, par exemple connaître ou vouloir) qui « sort » de la puissance [5] ou de l'agent [6], la génération en général [7], le mal qui « sort » de l'ordre [8], l'issue finale d'un événement, par exemple le jugement [9], la mort comme « sortie » [10], etc. On peut observer également que la christologie fait une large place à ce vocabulaire, à tel point que les principaux mystères du Christ représentent tous une « sortie » : le Fils « sort » du Père (génération éternelle), « sort » en ce monde en s'incarnant, « sort » du sein de la Vierge Marie, puis « sort » de ce monde pour retourner au Père [11].

Le concept de « sortie » présente une telle universalité que Thomas ne le définit pas, mais s'en sert pour définir deux concepts majeurs de la théologie trinitaire : la procession divine et la mission. La procession se définit en effet comme la « sortie » d'une chose à partir d'une autre, « sortie » *a principio* ; en

1. Voir par exemple I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1, ad 5 ; d. 11, q. 1, a. 1, ad 6 ; d. 13, q. 1, a. 1, arg. 2 ; d. 13, q. 1, a. 3, ad 2 ; d. 14, q. 1, a. 1, sol. ; d. 15, q. 1, a. 1, sol. ; d. 15, q. 1, a. 2, sol. ; d. 15, q. 3, a. 1, arg. 3 et ad 3 ; d. 15, q. 3, a. 2, arg. 1 et ad 1 ; d. 15, q. 4, a. 2, sol. et ad 2 ; d. 15, q. 4, a. 3, ad 1 ; d. 16, q. 1, a. 3, ad 2 ; d. 27, q. 2, a. 2, qla 1, arg. 7 et ad 1 ; d. 32, q. 1, a. 2, ad 4 ; d. 32, q. 1, a. 3, ad 2 ; III *Sent.* d. 8, q. 1, a. 4, qla 1, sol. ; d. 11, q. 1, a. 1, ad 3 ; d. 22, q. 3, a. 3, qla 2, ad 4.

2. Voir par exemple I *Sent.* d. 3, *div. prim. part. text.* ; d. 14, q. 2, a. 2, sol. ; d. 32, q. 1, a. 3, ad 2 ; d. 36, q. 2, a. 1, sol. ; d. 37, q. 2, a. 3, ad 3 ; II *Sent. Prol.* ; d. 1, *div. prim. part. text.* et *div. sec. part. text.* ; d. 1, q. 1, a. 2, arg. 1 ; d. 1, q. 1, a. 4, sol. ; d. 2, q. 1, a. 1, sol. ; d. 18, q. 1, a. 2, arg. 3 et sol. ; III *Sent.* d. 9, q. 1, a. 2, qla 5, sol.

3. Voir notamment I *Sent.* d. 32, q. 1, a. 3, ad 2 ; III *Sent.* d. 1, *div. text.*

4. I *Sent.* d. 4, q. 1, a. 1, sol. (*exitus de potentia ad actum*) ; d. 7, q. 1, a. 1, ad 3 ; d. 17, q. 2, a. 2, sol. ; d. 44, q. 1, a. 4, ad 3 ; III *Sent.* d. 22, q. 3, a. 1, ad 1 ; IV *Sent.* d. 17, q. 1, a. 5, qla 3, ad 1.

5. I *Sent.* d. 43, q. 2, a. 1, ad 4 ; d. 48, q. 1, a. 2, sol.

6. I *Sent.* d. 32, q. 1, a. 1, ad 3 ; d. 37, q. 1, a. 1, arg. 4 et ad 4.

7. III *Sent.* d. 8, q. 1, a. 1, sol. et ad 6.

8. I *Sent.* d. 39, q. 2, a. 2, arg. 4 ; d. 45, q. 1, a. 4, sol. ; d. 47, q. 1, a. 3, sol.

9. III *Sent.* d. 31, q. 2, a. 3, qla 1, sol. ; IV *Sent.* d. 27, q. 2, a. 1, ad 2.

10. IV *Sent.* d. 23, q. 2, a. 2, qla 1, arg. 2 et ad 2.

11. II *Sent.* d. 10, q. 1, a. 4, ad 1 ; III *Sent.* d. 20, q. 1, a. 4, qla 2, arg. 4 ; d. 22, q. 2, a. 1, qla 3, arg. 2 et 3 ; d. 22, q. 3, a. 3, qla 1, ad 2 ; d. 25, q. 1, a. 2, ad 6 ; IV *Sent.* d. 30, q. 2, a. 3, arg. 5 ; d. 44, q. 2, a. 2, qla 5, sol. L'usage du vocabulaire confirme ici notre lecture du *Prologue* général : les mystères du Fils constituent le cœur de la structure théologique d'*exitus* et de *reditus*.

Digitized by Google

Dieu, elle se prend à partir de cette similitude créée qu'est la « sortie » de l'effet *a causa* [1]. Quant à la mission, elle consiste dans l'*exitus* de la personne envoyée, présentant un double rapport : *exitus a mittente* et *exitus ad terminum* (la *mens* du juste) [2]. Le concept d'*exitus* constitue ainsi le cœur de la doctrine théologique des processions divines. Il permet de maintenir les deux aspects principaux de la procession de la personne divine : la distinction réelle entre le principe et ce qui en est issu, ainsi que l'unité essentielle du principe avec ce qui sort de lui.

Lorsqu'il est question des créatures, le concept d'*exitus* se trouvera fréquemment rattaché à celui de *reditus* [3], puisque les processions des personnes divines sont la cause et la raison tant de la sortie des créatures que de leur retour à Dieu [4]. Dans les deux cas (sortie et retour), le mouvement suit une même structure puisqu'il a lieu *per eadem* [5]. Le thème ne se limite pas à l'organisation de la matière théologique présentée au premier livre, mais il apparaît également en bonne place dans la structure que Thomas propose au début du deuxième Livre et du troisième Livre. Le *Prologue* qui ouvre le deuxième Livre commence en effet par préciser que le théologien étudie les créatures en tant qu'elles sont sorties du premier principe et sont ordonnées à lui comme à leur fin. La *division du texte* de la première distinction de ce deuxième Livre reprend la même idée, qui commande toute cette section : le traité de la création se divise en un traité *de creaturis secundum exitum earum a principio* puis *de eis secundum ordinem earum in ultimum finem.* Quant au troisième livre, Thomas le place dès son *Prologue* sous le thème de l'*exitus* et du *reditus*, ainsi qu'on l'a vu plus haut (métaphore des « fleuves », développée à partir du verset de l'*Ecclésiaste* 1, 7) [6]. Dans l'incarnation, toutes les créatures – tous les « fleuves des bontés naturelles » – retournent à Dieu. Quant au quatrième Livre, il se situe dans le prolongement immédiat du troisième, puisqu'il concerne les fruits de l'incarnation, à savoir le « reflux » des grâces par lesquelles le Verbe incarné nous ramène à Dieu. Les deux premiers Livres constituent ainsi une première unité autour de la notion d'*exitus* ; le deux derniers concernent le *reditus*, « de telle sorte que le quatrième réponde au troisième, tout comme le deuxième au premier [7] ». L'articulation de ces deux parties, leur point de convergence et de séparation est très clairement fourni par l'incarnation du Fils qui, « sorti » du Père, inaugure le retour à Dieu. Thomas l'explique en quelques formules ramassées, à la première *division du texte* du troisième Livre :

> « Après avoir, dans les deux Livres précédents, traité des réalités divines selon la sortie du principe, le Maître commence dans ce livre à traiter des réalités dites divines selon le retour à la fin, c'est-à-dire Dieu. Cette partie se divise ainsi en deux parties. Dans la première, il traite de ce retour à la fin du

1. I *Sent.* d. 13, q. un., a. 1, arg. 2, sol. et ad 1-3 (*exitus* ou *egressus*) ; d. 13, q. un., a. 3, ad 2.

2. I *Sent.* d. 15, q. 1, a. 1, sol. : « Missio vel datio ratione suae significationis dicit exitum alicujus ut missi ab aliquo sicut a mittente, et ad aliquem terminum ».

3. Cf. déjà I *Sent.* d. 3, *div. prim. part. text.*

4. I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 2, sol. ; cf. d. 15, q. 4, a. 1, sol.

5. I *Sent. Prol.* ; I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 2, sol. ; II *Sent.* d. 18, q. 2, a. 2, arg. 4.

6. Voir ci-dessus, ch. IX.5.

7. IV *Sent. Prol.* : « Ut quartus respondeat tertio, sicut secundus primo ».

Digitized by Google

> côté des réalités qui reconduisent [troisième Livre]. Dans la seconde, il s'agit de ce qui est requis du côté des réalités reconduites, c'est-à-dire des sacrements qui disposent à la grâce, et cela dans le quatrième Livre.
>
> La première [partie] se divise en deux [parties]. Dans la première, il traite du principe efficient qui reconduit, c'est-à-dire de Dieu incarné [III *Sent.* d. 1-22]. Dans la seconde, [il traite] des réalités qui reconduisent formellement, comme le sont les vertus et les dons [d. 23-50] ... [1] ».

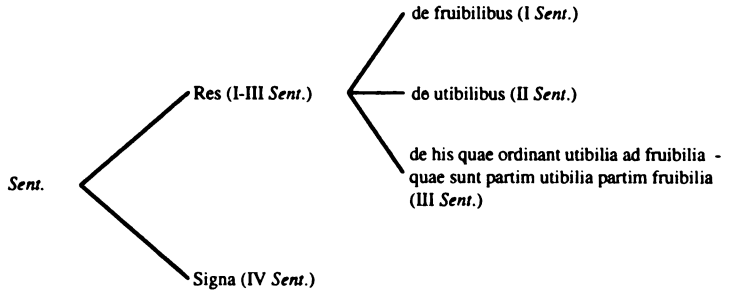
Le troisième Livre concerne donc les réalités qui nous reconduisent ou, plus précisément, nous « réduisent » à Dieu : *reditus in finem ex parte reducentium.* Le quatrième livre, traitant des sacrements et de la gloire de la résurrection, concerne le *reditus* considéré du point de vue de ce qui est requis du côté des réalités « réduites » : *ex parte reductorum.* L'unité constituée par les deux derniers Livres présente alors un étroit parallélisme avec la première unité formée par les deux premiers Livres. L'ensemble s'appuie en dernière analyse sur les processions des personnes divines : leur *exitus* rend compte de l'*exitus* des créatures ; leur mission dans l'âme des justes (procession temporelle du Fils et du Saint-Esprit *in mentem*) et dans la chair (incarnation du Fils), incluant leur *exitus* éternel, ramène les créatures à leur source.

Avec une telle compréhension de la structure du réel et de la théologie, Thomas a conscience de dépasser considérablement l'organisation proposée par Pierre Lombard. Il ne manque pas de la rappeler, bien que ses propres *Prologues* et *divisions du texte* ne laissent guère de doute sur son option résolue en faveur de l'*exitus-reditus*. Les deux structures peuvent se résumer dans les schémas suivants.

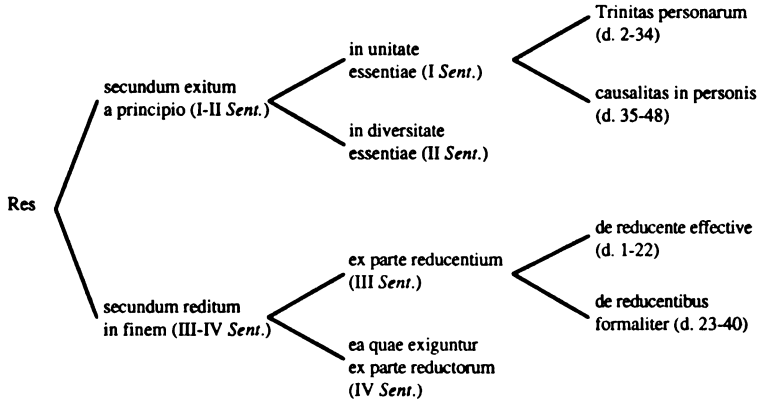
1. III *Sent.* d. 1, *div. text.* : « Postquam enim Magister in duobus praecedentibus libris determinavit de rebus divinis secundum exitum a principio, in hoc libro incipit determinare de rebus quae dicuntur divinae, secundum reditum in finem, scilicet Deum. Unde dividitur haec pars in partes duas. In prima determinat istum reditum in finem ex parte reducentium (III lib.). In secunda, quantum ad ea quae exiguntur ex parte reductorum, scilicet sacramenta, quae ad gratiam disponunt : et hoc in IV libro. Prima dividitur in duas. In prima determinat de reducente effective, scilicet de Deo incarnato (d. 1-23) [d. 1-22]. In secunda, de reducentibus formaliter, ut sunt virtutes et dona (d. 23-50) ... ». La *division du texte* de la dist. 23 reprend encore cette même structure : « Postquam determinavit Magister de his quae ad Christum pertinent, quibus nos effective reparavit, hic incipit determinare de reparantibus formaliter, quae sunt habitus gratuiti animam informantes ».

Digitized by Google

A) La structure des *Sentences* d'après Pierre Lombard (*divisio secundum intentionem Magistri*) :



B) La structure des *Sentences* d'après saint Thomas [1] :



L'observation de ce schéma permet de tirer trois premières conclusions.

1. Il n'est plus question, dans la structure proposée par Thomas, des *signes* que Pierre Lombard assignait au quatrième Livre, ni ne la distinction entre les réalités qui sont objet de fruition et celles dont il faut user. La théologie traite, en son ensemble, des *res*.

2. Les deux premiers Livres forment ensemble une première unité, tout comme les deux derniers constituent à leur tour un corps de doctrine unifié : 1) Trinité et création ; 2) christologie et sacramentologie (+ « fins dernières »). Dans les deux unités, une première partie traite de l'agent (soit de l'*exitus*, soit du *reditus*), et une seconde de ce qui est produit par l'agent. Cette dernière observation doit cependant être nuancée, puisque le deuxième Livre comprend l'étude du péché et que le troisième concerne déjà les effets du Verbe incarné.

3. L'étude du *reditus* apparaît déjà dans la partie consacrée à l'*exitus*. Cela est particulièrement manifeste dans deux sections : celle de la procession temporelle du Saint-Esprit, qui comprend également plusieurs articles consacrés

1. Pour davantage de détails, voir P. Philippe, « Plan des Sentences de Pierre Lombard d'après S. Thomas », *BT* 3 (1930-1933) 131*-154*.

Digitized by Google

à la mission invisible du Fils (I *Sent.* d. 14-18 [1]), ainsi que la section consacrée à l'étude des créatures en général en tant qu'elles sont ordonnées à la fin ultime, au début du deuxième Livre [2]. Dans ces deux cas, Thomas présente le thème du retour ou de l'*ordo* à la fin en étroite corrélation au mouvement de sortie et de retour. Il faut observer par ailleurs d'autres sections consacrées à des points de doctrine qui concernent plus précisément le *reditus*. L'étude des attributs divins fait tout naturellement intervenir la considération de Dieu comme fin ultime et terme du *reditus* [3]. Au deuxième Livre, le traité des anges constitue une doctrine complète : la création des anges, mais aussi l'éloignement des mauvais anges ainsi que la *conversio* et la dignité des bons anges [4]. Le traité de l'homme, dans ce même deuxième Livre, étudie sa création ou « première institution » mais aussi le péché [5]. Or tant l'étude de l'*imago Dei* que celle du péché font intervenir le thème de la béatitude et de la fin ultime [6]. On pourrait sans peine donner ici plusieurs autres exemples. Ceux qui viennent d'être relevés suffisent à montrer que la structure d'*exitus-reditus* ne constitue pas un cadre rigide, mais qu'elle demeure ouverte aux divers aspects requis soit par le texte du Lombard soit par les exigences d'organisation interne de tel traité. La considération de l'*exitus* appelle celle du *reditus* et inversement. Il serait donc vain de chercher une correspondance matérielle jusque dans les derniers détails. La force intégrante de l'*exitus-reditus* apparaît bien davantage dans les grandes perspectives des divers traités et dans leurs connexions mutuelles. C'est précisément là ce que vise Thomas en indiquant cette structure au seuil des divers Livres et des principales parties du texte des *Sentences*.

4. L'*EXITUS* ET LE *REDITUS* : ALEXANDRE, ALBERT ET THOMAS

Ni Albert, ni Bonaventure ne proposaient aussi résolument une telle organisation de la matière théologique. Sur le plan philosophique, on ne peut manquer de reconnaître l'affinité de cette structure avec le grand cycle néoplatonicien de l'émanation et du retour. Plotin et Proclus constituent sans doute les sources lointaines de cette compréhension de la réalité, mais, ainsi qu'on l'a vu, l'influence d'Augustin, de Denys et de Boèce apparaît plus immédiate [7]. Quant à Jean Scot Erigène, qui attribue également une fonction tout à fait remarquable au schéma de sortie-retour, son influence semble plus difficile à déterminer. Les

1. Cf. I *Sent.* d. 10, *div. text.* et d. 14, *div. text.*

2. Cf. II *Sent.* d. 1, *div. prim. part. text.* : « Prima in duas : in prima determinat de creaturis secundum exitum earum a principio ; in secunda determinat de eis secundum ordinem earum in ultimum finem » ; cf. *div. sec. part. text.* : « Determinato exitu rerum a primo principio, hic prosequitur ordinem earum in ultimum finem » ; il s'agit, dans le commentaire de Thomas, de la matière traitée par II *Sent.* d. 1, q. 2.

3. Cf. notamment I *Sent.* d. 37, q. 1, a. 2 ; d. 44, q. un., a. 2 et 3.

4. II *Sent.* d. 2-11 ; cf. d. 2, *div. text.*

5. Cf. II *Sent.* d. 16, *div. text.* ; d. 21, *div. text.*

6. Cf. II *Sent.* d. 16, q. un., a. 2 et 3 ; d. 38, q. un., a. 1-5.

7. Cf. aussi P. Rorem, « 'Procession and Return' in Thomas Aquinas and His Predecessors », *The Princeton Seminary Bulletin* 13 (1992) 147-163, cf. 148-154.

Digitized by Google

références du jeune Thomas à Scot Erigène, en effet, ne révèlent pas une information de très grande qualité. C'est plutôt à travers le *corpus* dionysien et à travers S. Albert lui-même que le jeune Thomas semble avoir eu accès à certains éléments de la pensée d'Erigène [1]. Mais, quelle que soit l'importance de ces sources, il faut souligner la transformation et l'approfondissement que la structure de sortie-retour reçoit chez Thomas. De Denys ou Plotin à la structure des *Sentences*, le saut est considérable.

Le génie synthétique de Thomas a trouvé ici d'importants jalons chez ses devanciers : la considération de Dieu comme principe et fin, la *circulatio* de l'incarnation (Bonaventure, mais aussi Albert), la diffusion du bien vers lequel tendent toutes choses dans un mouvement de sortie et de retour (Denys, suivi par Alexandre de Halès, Albert et Bonaventure), la causalité (Albert) ou la fécondité (Bonaventure) des processions trinitaires. Plus matériellement, J.A. Weisheipl a suggéré une influence de la *Glose* d'Alexandre de Halès sur les *Sentences* [2]. Cette hypothèse mérite quelques précisions. Nous la prolongerons par le rappel de plusieurs passages d'Albert le Grand qui, envisagés dans l'unité d'une même intuition, pourraient bien constituer les sources les plus proches de la structure proposée par Thomas.

La *Glossa* d'Alexandre de Halès, au terme de l'énoncé de la matière des *Sentences* [3], rappelle brièvement la division en *res* et *signa* héritée d'Augustin [4], mais sans poursuivre davantage la voie exploitée autrefois par le Lombard. Alexandre présente les quatre Livres à partir d'*Ex* 3, 14-15 (Livre I) et *Ex* 3, 7-8 (Livres II-III-IV). Le contenu du premier Livre est formulé d'abord par l'appropriation des termes de la citation d'*Ex* 3, 14 aux personnes divines (la Trinité considérée absolument) : *Ego* (Père) [*sum*] *qui* (Fils) *sum* (Saint-Esprit) [5] ; le v. 15 concerne la Trinité selon son rapport à la créature raisonnable (*Deus Abraham* etc.). Un problème d'organisation surgit cependant dans l'adaptation de ces deux passages à la matière des Livres des *Sentences*. Les versets qui concernent la Trinité apparaissent en effet, dans l'ordre du texte biblique, après ceux dont Alexandre se sert pour désigner la matière des trois derniers Livres. Alexandre l'explique en distinguant deux *ordres* des réalités. Le premier est « l'ordre des choses selon qu'elles sortent du créateur ou du recréateur ou du réparateur, et c'est ainsi qu'on procède dans cette œuvre [6] ». Le second ordre, qui suit le chemin inverse, est « l'ordre des choses selon qu'elles sont ramenées

1. P. Rorem, *art. cit.*, p. 154-158 ; cf. H.-F. Dondaine, « S. Thomas et Scot Erigène », *RSPT* 35 (1951) 31-33.

2. J.A. Weisheipl, *Frère Thomas d'Aquin*, p. 86 : « Thomas cependant, suivant une suggestion d'Alexandre de Halès, divisa les quatre livres en deux groupes de deux : les deux premiers qui traitent de l'*exitus* de toutes choses à partir de Dieu, tandis que les deux derniers traitent du *reditus* de toutes choses vers Dieu ». J.A. Weisheipl indique ici la référence à la *Glossa*, t. 1, *Introitus*, sans développer davantage cette influence.

3. *Magistri Alexandri de Hales Glossa in quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi*, Studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, t. 1, Quaracchi, 1951, p. 1-4 (*Introitus*).

4. Les *res* sont divisées selon la distinction *frui-uti* (*ibid.*, p. 1, n° 2).

5. *Ibid.*, n° 3 ; Albert reprendra presque textuellement cette interprétation (I *Sent.* d. 2, a. 12, contra 2).

6. Alexandre, *ibid.*, n° 8 : « Sed quaeri potest quare ordine praepostero in praedicta auctoritate librorum fit distinctio. – Respondeo : duplex est ordo. *Est ordo rerum prout exeunt a Creatore vel Recreatore vel Reparatore, et sic procedit in hoc opere* ».

Digitized by Google

au Créateur[1] », suivant les versets de l'*Exode*. Selon la première structure, retenue par la *Glossa*, l'*exitus* ne concerne pas seulement la production des êtres par la création, mais également les dons gratuits de la grâce et de la gloire. L'*exitus* recouvre donc tout le champ des œuvres divines. Il peut être réparti en trois domaines principaux, selon l'attribut divin qui s'y trouve manifesté : *exitus creationis* (puissance), *exitus miraculorum* (sagesse), et *exitus redemptionis et glorificationis* (bonté[2]).

Les deux premiers Livres concernent ainsi le créateur (La Trinité et ses attributs : Livre I), puis la créature (Livre II). Le troisième traite du « réparateur » (le Verbe incarné) de la « créature réparable » (l'homme[3]) dans une première partie, puis de ce par quoi la réparation est opérée (les vertus et les dons[4]). Le « réparateur » ou « recréateur » s'identifie rigoureusement au créateur : « la recréation doit être accomplie par celui par qui la création à été faite[5] ». Quant au quatrième Livre, il traite de ce par quoi s'accomplit pleinement le salut, à savoir la grâce des sacrements et la béatitude[6]. L'intérêt de cette structure réside en premier lieu dans l'unification de l'ensemble de la matière théologique, qu'elle permet de ramener au créateur-recréateur et à ce qui en provient. La structure d'*exitus* appliquée aux *Sentences* s'accorde par ailleurs au primat de la notion de *bien* dans la théologie d'Alexandre : le bien est en effet la *ratio per quam res exeunt ab eo* [*Deo*][7].

Le thème du *reditus* apparaît de manière remarquable dans les passages de la *Glossa* qui formulent le thèse du « cercle » de l'amour divin, en référence au Pseudo-Denys. Alexandre recourt par exemple au *De divinis nominibus* pour expliquer la diffusion de l'amour par le Saint-Esprit : l'amour se montre comme un certain cercle éternel (*sicut quidam aeternus circulus*), accomplissant une révolution circulaire ineffable (*in non enarrabili conversione circuiens*) du bien au bien. Le mouvement d'amour qui s'élance, demeure et revient à son origine révèle ainsi le Saint-Esprit comme la cause efficiente, exemplaire et finale[8]. Ce mouvement circulaire de sortie et de retour manifeste l'amour divin (la bonté divine, Dieu lui-même) comme le principe duquel toutes choses proviennent, la *continentia* par laquelle elles sont sauvées, la fin à laquelle elles tendent[9].

1. *Ibid.* : « Et est *ordo rerum prout reducuntur ad Creatorem*, et hac via agitur in exemplo auctoritatis praedictae, in parte ; hic autem, ut dictum est, e contrario ».

2. *Glossa in II Sent.*, d. 18, n° 6 c (t. 2, p. 160).

3. La créature purement spirituelle (l'ange) n'est pas « réparable », cf. *Glossa in IV Sent., introitus*, n° 2 (t. 4, p. 1-2).

4. *Glossa in III Sent.*, d. 1, n° 3 (t. 3, p. 12).

5. *Ibid.*, n° 4 : « Merito fieri debet recreatio per ipsum per quem fiebat creatio ».

6. *Glossa in IV Sent., introitus*, n° 3 (t. 4, p. 2).

7. *Glossa in I Sent.* d. 1, n° 36 (t. 1, p. 23) ; la thèse s'appuie sur le principe dionysien : « Summum enim bonum est, quod est diffusivum esse sine sui diminutione ».

8. *Glossa in I Sent.*, d. 17, n° 11 (t. 1, p. 173) ; cf. *De div. nom.*, c. 4, § 14, dans la traduction de Jean Scot Erigène (*Dionysiaca*, t. 1, p. 223-224) ; *Glossa in I Sent.*, d. 17, n° 26 (t. 1, p. 178) : « Amor est virtus sursum agens et ad se ipsum, segregatae unionis bonus processus, et amativus motus simplex, per se mobilis, per se operans, praeexsistens in bono, et ex bono exsistentibus emanans et rursus ad bonum conversus » (*De div. nom.*, c. 4, § 14 ; version de Jean Sarrazin, *Dionysiaca*, t. 1, p. 222-223).

9. *Glossa in I Sent.*, d. 45, n° 5 (t. 1, p. 450).

Digitized by Google

Dans sa remarquable simplicité, la structure énoncée par Alexandre se révèle capable d'ordonner le traité de Dieu et de la création, la christologie et les sacrements. Il faut observer cependant que la structure proposée dans l'*introitus* ne consiste pas dans un double mouvement d'*exitus* puis de *reditus*, mais bien dans celui de l'*exitus* : *exitus a creatore* puis *exitus a recreatore* : *et sic proceditur in hoc opere*. En opposant le mouvement d'*exitus* à celui du *reditus*, Alexandre ne formule pas, à ce niveau, une vue d'ensemble qui permettrait d'associer ces deux aspects dans une unité. Le thème du *reditus* est bien présent, mais il n'intervient pas dans la structure générale des *Sentences* de la même manière que chez Thomas [1]. Thomas a donc pu trouver chez Alexandre une application de la structure d'*exitus* à la matière des *Sentences*, ainsi que l'indication d'un ordre régi par le *reditus*, mais non pas une structure de deux groupes de deux Livres suivant le mouvement d'*exitus* puis de *reditus*.

La recherche des sources albertiniennes se révèle plus fructueuse. Sans reprendre ici toutes les explications données plus haut dans l'étude de l'enseignement de S. Albert, nous pouvons en rappeler quatre passages particulièrement éclairants. Les deux premiers sont tirés du commentaire sur les *Sentences*, et les deux autres des commentaires sur Denys.

1. Au commentaire sur la troisième distinction du premier Livre, Albert explique deux extraits du *De Trinitate* et du *De vera religione* d'Augustin au moyen de la structure d'*exitus-reditus* [2]. Les attributs des personnes divines y sont répartis selon les propriétés personnelles, l'*exitus* puis le *reditus* des créatures par ces mêmes personnes divines. Tant l'*exitus* que le *reditus* se trouvent référés à chaque personne considérée distinctement : le Père est l'origine ou le principe du Fils et du Saint-Esprit qui reçoivent de lui la puissance créatrice ; il est aussi celui à qui toutes choses sont rapportées par les créatures *et* par les personnes divines issues de lui. Le Fils est la « forme » divine qui produit l'*exitus* des créatures et leur *reditus*, puisqu'il est lui-même celui par qui les créatures sortent de Dieu et qu'il est aussi *reducens ad Patrem*. Le Saint-Esprit est celui en qui sont contenues toutes les créatures produites par Dieu, et celui qui nous ramène à Dieu par son œuvre de sanctification et de réconciliation. Les attributs des personnes divines sont ainsi répartis selon une connexion de la théologie trinitaire et de l'économie divine placée sous le double mouvement de sortie et de retour. Examinant plus brièvement le passage du *De vera religione* d'Augustin, Thomas fait également valoir la structure de sortie et de retour : la considération des trois personnes distinctes, prise du côté de l'œuvre trinitaire en notre faveur (*quoad nos*), concerne notre *exitus a Deo* puis notre *reditus in ipsum* [3]. Plus remarquablement encore, Thomas invoque ce même passage dans le traité des processions temporelles, comme *auctoritas* produite à l'appui de la thèse qui voit dans les processions des personnes la *ratio exeundi* et la *ratio redeundi* des créatures (*circulatio*). Nous sommes reconduits à Dieu par les personnes qui ont tout créé : le Père est le principe auquel nous

1. Chez Alexandre, de plus, la présentation de la matière du deuxième Livre est entièrement dominée par le thème du péché (*Glossa in I Sent.*, *introitus*, n° 4 ; t. 1, p. 2-3).

2. Albert, I *Sent.* d. 3, a. 17 ; voir ci-dessus ch. II,2,A.

3. Thomas, I *Sent.* d. 3, *div. prim. part. text.*

Digitized by Google

retournons, le Fils est la forme que nous suivons, le Saint-Esprit est la grâce qui nous réconcilie [1].

2. Au seuil de la quatrième distinction du premier Livre, Albert divise la matière du premier Livre en deux sections : la Trinité en soi, puis la Trinité selon les attributs appropriés par lesquels elle crée les choses. Mais, ainsi qu'on l'a vu, le traité de la Trinité « en soi » engage déjà la causalité de la Trinité (la Trinité comme cause). Albert développe cette structure au moyen du concept de *flux*, qui joue un rôle comparable à celui d'*exitus* chez Thomas. Le Fils « flue » du Père, le Saint-Esprit « flue » du Père et du Fils, et les créatures « fluent » des personnes divines qui en sont le principe [2]. Le flux des personnes constitue ainsi, pour Albert, la première partie du traité de la Trinité (l'acte et le mode du flux par lequel le Fils « flue » du Père et par lequel le Saint-Esprit « flue » du Père et du Fils), puisque la procession des personnes divines est la cause de la procession des créatures. Cette structure ne fait pas intervenir le mouvement de *reditus*, mais elle situe déjà les processions des personnes comme origine de la procession des créatures. La réunion des deux premiers Livres autour du concept d'*exitus* (cause et effets) s'inscrit dans le prolongement de cette organisation.

3. Thomas a reçu l'œuvre de Denys auprès d'Albert. Nous retiendrons ici deux passages du *corpus* dionysien d'Albert qui, parmi bien d'autres, présentent une telle proximité à l'égard de la structure du commentaire de Thomas qu'il est difficile de ne pas songer à une influence directe du maître sur son disciple. C'est le cas, en premier lieu, du commentaire sur la *Hiérarchie céleste* et en particulier de son *Prologue* albertinien. Sortie, retour et reflux suivant l'ordre hiérarchique de l'univers constituent ici la structure d'ensemble de la réalité. Tout vient du principe premier, la bonté souveraine, l'*alpha*, pour retourner au principe, l'unité du Père, l'*omega*, suivant un mouvement de circulation dans lequel les êtres intermédiaires sont ramenés ou « réduits » par les premiers tandis que les derniers sont ramenés par les êtres intermédiaires [3]. Il ne manque à cette structure, si on la compare à celle de Thomas aux *Sentences*, que les développements qui concernent plus précisément la causalité des personnes divines.

4. Le commentaire d'Albert sur les *Noms divins* accorde une large place au mouvement dionysien circulaire de sortie et de retour. L'*exitus-reditus*, dans le commentaire sur les *Noms divins* comme dans celui sur la *Hiérarchie céleste*, est étroitement lié au thème du bien et de la bonté divine (amour). Albert y formule, en divers contextes, la priorité et la causalité des personnes divines à l'égard de la procession des créatures. Nous avons relevé en particulier un développement du schéma de sortie-retour spécialement éclairant pour notre lecture des *Sentences*. Albert explique en effet, au premier chapitre, que les noms qui désignent Dieu comme la cause de chaque créature (*causa uniuscuiusque*) peuvent être répartis en deux groupes, selon l'*exitus ab ipso* et selon le *reditus en ipsum*, tandis que les noms qui désignent Dieu comme la cause de tout l'univers sont regroupés autour de la causalité efficiente, exemplaire et finale [4]. La considéra-

1. I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 2, sol. ; cf. d. 15, q. 4, a. 1, sol.
2. Albert, I *Sent.* d. 4, *div. text.* ; voir ci-dessus, ch. I,3.
3. Albert, *Super Dion. cael. hier., Prol.* ; voir ci-dessus ch. IV,1.
4. Albert, *Super Dion. de div. nom.*, c. 1, n° 32-33 ; pour davantage de détails, voir ci-dessus ch. IV,2,A.

Digitized by Google

tion de l'*exitus* se trouve détaillée en deux sections principales : la « raison de la production » (*ratio producendi*) et ce qui est produit (*id quod producitur*). Si l'on tient compte du fait que les processions des personnes divines sont la *ratio* de la production de la créature, cette présentation correspond de très près à celle des deux premiers Livres des *Sentences* chez Thomas. Le *reditus*, de son côté, comporte deux sections majeures ; il peut être considéré soit du côté de l'agent du retour (*revocatio ex parte revocantis*) soit du côté du « mouvement » de retour dans les réalités qui sont ramenées à Dieu (*motus ex parte revocati in ipsum*). Ici encore, l'affinité de cette structure avec celle que Thomas propose pour les deux derniers Livres des *Sentences* apparaît particulièrement frappante : *reditus* du côté de l'agent de la « réduction » (*reditus ex parte reducentium – effective* et *formaliter*) et *reditus* du côté de ce qui est requis dans les réalités « réduites » (*reditus quantum ad ea quae exiguntur ex parte reductorum*).

La structure de Thomas, considérée dans son application à la matière des *Sentences*, est sans aucun doute profondément nouvelle et originale. On ne peut manquer cependant d'observer les importants jalons posés par Albert, à tel point que chacun des principaux éléments énoncés par Thomas peut se réclamer d'un antécédent chez Albert. Thomas a ainsi pu trouver chez son maître une source d'inspiration déterminante pour l'élaboration de son commentaire sur les *Sentences*. L'*exitus-reditus* se présente comme la structure de la réalité (les *res*) qui commande, dans une vue supérieure, le mouvement d'ensemble de la matière de la théologie. Cette structure obéit à la considération de Dieu comme principe et fin, et, en dernière analyse, à la causalité des processions des personnes divines (processions éternelles et processions temporelles).

Cette mise en œuvre de l'*exitus-reditus* – il ne peut guère subsister de doute à ce sujet – trouve sa source et son fondement premier dans la théologie des processions divines et de l'incarnation en particulier. On a pu l'observer notamment dans les parallèles offerts par les commentaires de Bonaventure et d'Albert (*circulatio* de l'incarnation, causalité des processions divines), et plus encore par les textes de Thomas lui-même. Cette structure théologique se déploie dans un climat de pensée fortement imprégné de la vision dionysienne des rapports de l'univers à Dieu (*exitus-reditus*, dérivation des perfections créées à partir de leur exemplaire éternel), telle qu'Albert l'a transmise au jeune Thomas. La structure thomasienne d'*exitus-reditus* est celle d'une pensée théologique dominée par la référence à la Source divine de toutes choses et guidée par l'économie trinitaire de la création et du salut.

Digitized by Google

CHAPITRE XI

LES ATTRIBUTS DE LA TRINITÉ CRÉATRICE

La seconde section du premier Livre traite des attributs qui, ensemble, constituent la parfaite « raison » de la causalité divine. Le *Prologue* qui ouvre cette section apporte les principaux éléments qui permettent de situer ce traité dans l'organisme du *De Trinitate*. Nous en prolongerons l'étude par l'esquisse de la causalité de la science, de la puissance et de la volonté (analogie de l'artiste), en cherchant à préciser la place et la signification de la théologie trinitaire dans ce traité des attributs divins.

1. LE TRAITÉ DES ATTRIBUTS DIVINS : I *SENT.* D. 35, *DIVISION DU TEXTE*[1]

Le traité des attributs divins de science, puissance et volonté constitue la seconde partie du premier Livre des *Sentences* (dist. 35-48). Thomas, ainsi qu'on la vu, n'en fait pas un traité séparé de la théologie trinitaire mais intimement rattaché à elle, puisqu'il traite « de certains attributs selon les raisons desquels s'accomplit la causalité dans les personnes divines à l'égard de la production des créatures, à savoir la science, la puissance et la volonté[2] ». Le traité des attributs du Dieu créateur trouve place entre l'étude des processions des personnes divines (première partie du Livre I) et le traité de la création et des créatures (Livre II). Il lui revient très précisément d'assurer la transition de l'un à l'autre en étudiant la *causalitas in divinis personis*. Nous restons ici dans la sphère de la théologie trinitaire, même si ces attributs conviennent aux trois personnes en vertu de leur essence commune.

> « Le Maître, après avoir traité de la procession des personnes divines dans l'unité de l'essence, qui est le principe et la cause des créatures, avant de

1. Voir notre traduction ci-dessous en annexe (texte 11).

2. I *Sent.* d. 2, *div. text.* : « In secunda [parte] determinantur attributa quaedam, ex quorum rationibus completur causalitas in divinis personis respectu productionis creaturarum, scilicet de scientia, potentia, voluntate ... ».

Digitized by Google

traiter des créatures, poursuit l'exposé de ce en quoi consiste la parfaite raison de principe, selon que Dieu est dit principe des créatures [1]. »

Cette première présentation du traité des attributs du Dieu créateur rejoint, dans son ensemble, celles de S. Albert et de S. Bonaventure. Thomas a ici en vue l'étude de ce qui concourt à la « raison » complète et parfaite de « principe » lorsqu'il s'agit de la causalité divine à l'égard des créatures. Dieu peut en effet être dit « principe » dans des sens divers (analogues) : principe d'une personne divine, ou principe de la créature. Les deux sens ont fait l'objet d'une étude détaillée à la dist. 29, où Thomas a expliqué que ce nom *principium* appartient au vocabulaire théologique par lequel nous désignons, de manière tout à fait propre, l'origine des personnes divines. Il convient également pour désigner l'origine des créatures. Entre ces deux réalités, il faut observer un rapport de causalité, puisque la procession éternelle des personnes est l'exemplaire de la procession des créatures [2]. L'organisation de la matière du premier Livre des *Sentences* correspond ainsi à la réalité désignée par ce nom de *principe*, puisque, absolument parlant, *principium* se dit *per prius* de l'origine personnelle et *per posterius* du rapport à la créature [3].

Le ternaire des attributs de science, puissance et volonté constitue la *perfecta ratio principii* dans le Dieu créateur. Thomas l'explique en recourant à l'analyse aristotélicienne de l'agent volontaire. Le thème fait ici écho à la désignation de Dieu comme « artiste » dans le *Prologue* général.

> « Or la raison de principe efficient, chez les agents qui agissent par une nécessité de nature, consiste suffisamment dans la puissance et la vertu [4] parfaite, à laquelle l'effet est consécutif à moins qu'il y ait un obstacle de la part du récepteur. Mais cela ne suffit pas chez ceux qui agissent par la volonté ; bien davantage, en plus de cela sont exigées la science et la volonté, comme le montre le Philosophe au neuvième Livre de la *Métaphysique* [5]. »

1. I *Sent.* d. 35, *div. text.* : « Postquam determinavit Magister de processione divinarum personarum in unitate essentiae, quae est principium creaturarum et causa ; antequam de creaturis determinet, prosequitur ea in quibus consistit perfecta ratio principii, secundum quod Deus creaturarum dicitur principium ». Quel est, dans cette phrase, le principe et la cause des créatures : la *procession des personnes divines* ou l'*essence* ? Grammaticalement et théologiquement, les deux lectures sont possibles. Mais Thomas a expliqué en I *Sent.* d. 2, *div. text.*, que l'*exitus* des personnes est la cause de l'*exitus* des créatures. Sans exclure que l'essence (l'unité de l'essence) soit le principe des créatures, toute porte à choisir la signification trinitaire de cette affirmation : la procession des personnes divines est le principe et la cause des créatures. C'est là, du reste, une idée centrale du commentaire sur le premier Livre.

2. I *Sent.* d. 29, q. un., a. 2, qla 2, sol. ; cf. Albert, I *Sent.* d. 29, a. 2, contra 2. Voir ci-dessous, ch. XVI,2,B.

3. Thomas, *ibid.* ; ce n'est en effet que du point de vue de notre accès au mystère de Dieu que l'aspect essentiel est antérieur à l'aspect notionnel.

4. La vertu (*virtus*) désigne la perfection de la puissance, cf. I *Sent.* d. 14, *exp. text.* ; d. 34, q. 2, ad 1 ; voir aussi III *Sent.* d. 23, q. 1, a. 3, suivant le texte et les remaniements autographes de Thomas, chez P.M. Gils, « Textes inédits de S. Thomas », *RSPT* 46 (1962) p. 449.

5. I *Sent.* d. 35, *div. text.* : « Ratio autem principii efficientis in his quae agunt per necessitatem naturae sufficienter consistit in potentia et virtute perfecta, quam consequitur effectus, nisi sit impedimentum ex parte recipientis. Sed hoc non sufficit in his quae agunt per

Digitized by Google

L'action de Dieu dans le monde est celle d'un agent libre, œuvrant par sa science et sa volonté. Les trois attributs de puissance, science et volonté sont ici envisagés du point de vue de la causalité divine. Thomas n'entend pourtant pas limiter ces trois attributs divins au seul exercice de la causalité divine. Puissance, science et volonté sont en Dieu absolument. La science divine sera établie au moyen de la doctrine de l'analogie : la science est « la plus noble perfection », attribuée à Dieu – à partir des créatures – par la triple voie de la *remotio*, de la causalité et de l'éminence [1]. L'existence de la volonté en Dieu est alors directement rattachée à son intellectualité, puisque l'être intellectuel possède également la volonté : ce qui est connu comme « convenable » par l'appréhension de l'intellect est aussi voulu par la volonté. Ayant la connaissance et la volonté, Dieu est bienheureux par une seule et simple opération immanente de connaissance et de volonté : « car dans toute nature qui connaît, l'opération parfaite et naturelle est délectable [2] ». Thomas reprend ici, en l'appliquant à Dieu, le thème de l'opération parfaite qui commandait son étude de la fruition, au début du commentaire [3]. C'est au cœur de cette opération immanente de Dieu que le théologien peut manifester la parfaite causalité du créateur, jusqu'à faire de l'étude de ces attributs le traité de la causalité divine.

Pour le montrer, Thomas recourt à la distinction de deux sortes d'agents : ceux qui agissent par une nécessité de nature, et ceux qui agissent par la volonté. Bonaventure et Albert se limitaient à rappeler ici que la puissance, la science et la volonté constituent la *ratio causalitatis* en Dieu (Bonaventure), c'est-à-dire ce qui suffit à rendre compte de la causalité divine à l'égard du *processus* des créatures (Albert). Thomas place son traité des attributs divins dans la même perspective, mais en soulignant la perfection de l'opération divine et la liberté du Créateur. Il reviendra sur ce dernier point dans l'étude de l'attribut de puissance : Dieu n'agit pas par une nécessité de nature, mais par sa sagesse et sa volonté. Le thème dionysien du « bien diffusif » devra être compris dans les strictes limites de cet enseignement : universalité de la causalité divine, sans aucune nécessité de nature [4]. L'ordre de l'univers ne peut être conçu et voulu que par Dieu seul qui, absolument premier, ordonne les créatures à leur fin [5]. La science et la volonté du créateur sont ainsi requises tant du côté de la perfection divine que du côté de l'ordre de l'univers. Dieu ne crée pas, à proprement parler, en tant qu'il est son essence, mais en tant qu'il est sa sagesse et sa volonté [6].

voluntatem ; immo supra hoc exigitur scientia et voluntas, ut ostendit Philosophus in IX *Metaph.* [text. 12] ». Aristote, IX *Metaph.*, c. 7, 1049 a 5 – 1049 a 10 ; cf. la *translatio media* de l'Anonyme, « Arist. Lat. XXV 2 », éd. G. Vuillemin-Diem, p. 175 ; l'arabo-latine avec le commentaire d'Averroès, *textus* 12 et *comm.* 12, éd. B. Bürke, p. 49-53.

1. I *Sent.* d. 35, q. un., a. 1, sol.

2. I *Sent.* d. 45, q. un., a. 1, sol. : « In omni enim natura cognoscente operatio perfecta et naturalis delectabilis est ».

3. I *Sent.* d. 1, q. 1, a. 1, sol.

4. I *Sent.* d. 43, q. 2, a. 1, arg. 1 et ad 1.

5. *Ibid.*, sol. ; Thomas ajoute que cet ordre de la sagesse et de la volonté divines apparaît principalement dans la disposition des cieux et des étoiles. Tenir le contraire reviendrait à attribuer toutes choses au hasard ou alors à soumettre Dieu à un ordre supérieur à lui.

6. *Ibid.*, ad 2. Bien qu'il s'agisse d'une réalité identique, la causalité créatrice de Dieu revient aux attributs dont les « raisons » sont distinctes.

Digitized by Google

Ces explications revêtent un grand intérêt pour la doctrine de la Trinité créatrice, puisque les attributs qui rendent compte de la parfaite causalité de Dieu sont également les attributs qui servent à l'élaboration de la compréhension théologique des processions des personnes. Avant de traiter de ces attributs dans cette seconde partie du premier Livre, Thomas leur a prêté attention dans la doctrine des processions trinitaires, des missions et des appropriations. Le Fils procède en effet comme l'art de tout ce qui est produit par l'intellect divin, et le Saint-Esprit procède comme la *ratio* de tout ce qui est accompli par la volonté divine [1]. Les processions des personnes sont ainsi étroitement liées à la causalité divine dans la production des créatures. Elles en sont la « raison », l'origine et l'exemplaire. Les missions des personnes s'effectuent également par une assimilation de la créature aux propriétés personnelles du Verbe et de l'Amour [2]. La doctrine des appropriations vise précisément à « manifester » la distinction des personnes sur le plan des attributs essentiels, en vertu de l'affinité spéciale de tel attribut avec telle propriété personnelle. L'affinité ou la similitude de ces attributs appropriés avec les propriétés des personnes est telle qu'elle « constitue la convenance de l'appropriation du côté de la réalité, qui existerait même si nous n'existions pas [3] ». Cela suffirait à lever tous les doutes sur la valeur et le réalisme des appropriations chez S. Thomas. Le ternaire puissance-sagesse-bonté tient ici une place centrale, puisqu'il constitue l'appropriation « préférée par saint Thomas [4] », l'exemple-type au moyen duquel Thomas définit la méthode de l'appropriation. Sur ce ternaire repose à son tour l'appropriation traditionnelle des trois termes de *Rm* 11, 36 aux personnes divines : *ex ipso* (Père – causalité efficiente), *per ipsum* (Fils – causalité exemplaire et « médiane »), *in ipso* (Saint-Esprit – causalité de ce qui « contient » et causalité finale) [5].

1. Cf. notamment I *Sent.* 10, q. un., a. 1, sol. et ad 3 ; d. 14, q. 1, a. 1, sol. ; d. 32, q. 1, a. 3, ad 2.

2. I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 2, ad 2 ; d. 15, q. 2, ad 4 ; d. 15, q. 4, a. 1 et 2.

3. I *Sent.* d. 31, q. 1, a. 2, sol. : « Et ita similitudo appropriati ad proprium personae, facit convenientiam appropriationis ex parte rei, quae esset etiam si nos non essemus ». Nous ne pouvons que renvoyer le lecteur à plusieurs études de qualité qui ont suffisamment relevé la valeur de cette doctrine de l'appropriation : F. Bourassa, « Appropriation ou 'propriété' », *SE* 7 (1955) 57-85 ; E. Bailleux, *Le don de Dieu.* Essai de théologie personnaliste, Diss. (dactyl.) Lille, 1958, vol. 2, p. 275/1 – 275/6 (« Les appropriations dans l'agir créateur ») ; H. de Lavalette, *De notione appropriationis in theologia SS. Trinitatis apud S. Thomam*, Diss. (dactyl.) Pont. Univ. Greg., Rome, 1958 ; Id., *La notion d'appropriation dans la théologie trinitaire de S. Thomas d'Aquin*, Excerpta ex dissert. Pont. Univ. Greg., Rome, 1959 ; G. Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* (« Cogitatio fidei », 44), Paris, 1969, p. 140-146 ; J. Châtillon, « *Unitas, aequalitas, concordia vel connexio.* Recherches sur les Origines de la Théorie Thomiste des Appropriations (*Sum. theol.*, I, q. 39, art. 7-8) », dans *St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies*, éd. A. Maurer, vol. 1, Toronto, 1974, p. 337-379 ; J.-G. Page, « L'appropriation, jeu de l'esprit ou réalisme? », *Laval Théologique et Philosophique* 33 (1977) 227-239 ; A. Patfoort, *Thomas d'Aquin, les clés d'une théologie*, Paris, 1983, pp. 91-98 ; G. Marengo, *Trinità e creazione*, p. 134-148.

4. H. de Lavalette, *La notion d'appropriation dans la théologie trinitaire de S. Thomas d'Aquin*, p. 39-40 ; cf. I *Sent.* d. 31, q. 1, a. 2.

5. I *Sent.* d. 36, q. 1, a. 3, ad 5 ; II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 6, ad 1 et 2 ; cf. G. Emery, « Le Père et l'œuvre trinitaire de création selon le commentaire des *Sentences* de S. Thomas d'Aquin », dans *Ordo sapientiae et amoris*, p. 85-117, ici p. 100-102.

Digitized by Google

A ce stade de la réflexion théologique, ayant situé les attributs par rapport aux processions divines et à leur causalité créatrice, la doctrine des appropriations étant mise en place, Thomas n'a plus qu'à préciser ce qui concerne plus distinctement les attributs et les modalités qu'ils revêtent en Dieu, ainsi que leur place spécifique dans l'exercice de la causalité divine. C'est là le propos du traité des attributs divins.

Thomas rencontre ici le même problème d'organisation que ses devanciers. Tandis que, dans la *Somme de théologie*, il pourra plus librement suivre la structure de science-volonté-puissance, le texte du Lombard lui impose ici l'ordre suivant : science, puissance et volonté. Cette distribution, à laquelle il n'oppose pas d'autre agencement, s'explique (*ratio ordinis*) par les objets des attributs, comme on l'a déjà vu chez Bonaventure : la science s'étend à toutes les réalités, bonnes ou mauvaises ; la puissance présente une certaine restriction, puisqu'elle ne concerne que les réalités bonnes ; la volonté enfin ne s'étend qu'aux réalités bonnes effectivement produites par Dieu. Thomas manifeste ici moins d'intérêt qu'Albert et Bonaventure pour les divers agencements de ces attributs, se satisfaisant de cette explication qui suffit à rendre compte de l'organisation du Lombard. L'étude détaillée de chacun d'entre eux permettra cependant d'y voir un peu plus clair, en offrant par ailleurs les explications nécessaires à l'attribution de la causalité de tel attribut à une personne divine.

2. L'ARTISTE DIVIN

La causalité des attributs divins peut être envisagée d'un double point de vue. Le premier est celui de l'exemplarité ou de l'« efficience exemplaire » (*per modum efficientis exemplaris*). A ce premier plan, tous les attributs divins revêtent le même mode de causalité : la bonté divine est la cause des choses bonnes, la vie divine est la cause des vivants, etc. Chaque attribut est ici considéré suivant sa « raison », en tant qu'il est l'exemplaire de la perfection possédée par la créature. Le second point de vue est celui des objets des attributs, et nous entrons alors dans le domaine plus particulier de la science, de la volonté et de la puissance qui, outre la causalité par mode d'efficience exemplaire, possèdent une causalité propre. Pour le montrer, Thomas recourt une fois encore à l'analogie de l'*artifex*. La science, en effet, n'est pas cause selon la raison même de science (sinon, toute science serait cause), mais en tant qu'elle est « la science de l'artiste qui opère les choses » (*inquantum est scientia artificis operantis res*) :

> « C'est pourquoi la causalité de la science divine doit être considérée de la même manière que la causalité de l'artiste [qui opère] par son art. Or le processus de production d'une œuvre d'art est le suivant. La science de l'artiste montre d'abord la fin ; sa volonté, ensuite, recherche cette fin ; et, en troisième lieu, la volonté commande l'acte par lequel est produite l'œuvre à laquelle la science de l'artiste applique la forme conçue. La science est donc

Digitized by Google

ce qui montre la fin, la volonté ce qui dirige l'acte et informe l'œuvre opérée [1] ».

La causalité créatrice de la science divine est donc celle de l'« exemplaire par mode d'art » (*exemplar per modum artis* [2]), la causalité de ce qui détermine la fin [3] et conçoit la forme de l'œuvre. La réalisation de l'œuvre d'art n'implique aucune nécessité, mais elle est souverainement libre : Dieu exécute son œuvre d'art par la liberté de sa volonté, en laquelle la parfaite « raison » de causalité divine trouve son achèvement [4]. En parlant de Dieu comme d'un *artifex*, Thomas développe trois analogies corrélatives : l'idée humaine et l'idée divine créatrice, l'art humain et l'art divin, l'artiste humain et l'artiste divin. Dans tous les cas, il s'agit d'une production qui implique la connaissance et la réalisation de l'œuvre selon la similitude conçue. Cette production s'applique éminemment au cas de la création : l'*emanatio creaturarum a Deo* se présente comme l'*exitus artificiatorum ab artifice* [5]. La principale différence entre l'artiste humain et l'artiste divin réside dans le fait que l'artiste divin, à la différence de tout autre artiste, est la cause de toute son œuvre et de tout ce qu'il y a en elle, c'est-à-dire de la matière comme de la forme ainsi que de toutes les conditions qui s'y rattachent [6]. De plus, Dieu n'agissant pas en vue d'une fin autre que lui-même, mais par pure libéralité, sans aucune nécessité, il est parfaitement libéral, et il est même le seul artiste vraiment libéral [7].

Le Fils procède comme la parfaite image du Père, par le mode naturel de la procession intellectuelle, et comme l'exemplaire de toutes les créatures. Il procède proprement « comme l'art de tout ce qui a été constitué par l'intellect divin » (*ut ars omnium eorum quae per intellectum divinum constituta sunt* [8]), « l'art du Père rempli des raisons de tous les vivants [9] ». Le thème rejoint les explications du *Prologue* général qui, avec Augustin (Albert), rattachait déjà au Fils la « sagesse opérative » par laquelle l'artiste divin opère toutes choses : *Verbum genuit in quo erat ut fieret*. C'est sur la base de la procession du Fils par

1. I *Sent.* d. 38, q. un., a. 1, sol. : « Unde sicut est causalitas artificis per artem suam, ita consideranda est causalitas divinae scientiae. Est ergo iste processus in productione artificiati. Primo scientia artificis ostendit finem ; secundo voluntas ejus intendit finem illum ; tertio voluntas imperat actum per quem educatur opus, circa quod opus scientia artificis ponit formam conceptam. Unde scientia se habet ut ostendens finem, et voluntas ut dirigens actum et informans opus operatum ». C'est pour cette raison que tout ce qui, dans l'effet, présente un défaut par rapport à la forme conçue par l'art (le mal), ne peut pas avoir la science divine pour cause.

2. *Ibid.*, ad 3.

3. Cf. aussi I *Sent.* d. 39, q. 2, a. 1, sol.

4. I *Sent.* d. 38, q. un., a. 1, ad 6.

5. II *Sent.* d. 18, q. 1, a. 2, sol.

6. I *Sent.* d. 38, q. un., a. 3, ad 1 ; cf. d. 36, q. 1, a. 1, sol. ; II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 3, ad 5 ; d. 18, q. 1, a. 2, sol.

7. I *Sent.* d. 18, q. un., a. 3, sol. ; d. 45, q. un., a. 2, sol. ; cf. F.J. Kovach, « Divine Art in Saint Thomas Aquinas », dans *Arts libéraux et philosophie au moyen âge*, Actes du quatrième Congrès international de philosophie médiévale (Université de Montréal, 27 août – 2 septembre 1967), Montréal, Paris, 1969, p. 663-671.

8. I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1, ad 3. Pour ce thème du Fils comme art, voir aussi d. 6, q. un., a. 2, sol. ; d. 27, q. 2, a. 3, ad 4 ; d. 32, q. 1, a. 3, ad 2 ; II *Sent.* d. 12, *exp. text.* ; voir ci-dessous, ch. XV,I.

9. II *Sent.* d. 13, q. un., a. 5, contra 2.

Digitized by Google

mode de nature et d'intellect que l'on pourra attribuer au Fils ce qui relève de la causalité de la science divine : causalité exemplaire par mode d'art. Thomas, à la suite d'Albert et de Bonaventure, voit dès lors une étroite affinité entre les idées divines (connaissance pratique et spéculative) et la personne du Fils : « Celui qui nie l'existence des idées, nie l'existence du Fils [1] ». L'appropriation de l'expression « per ipsum » au Fils résume cet enseignement, dont Thomas ne développe pas davantage la signification trinitaire dans ce traité de la science divine : « *Par lui* est approprié au Fils, parce que [la préposition] *par* dénote la cause formelle ; or l'art, par lequel l'artiste opère comme par une forme, est approprié au Fils [2] ». C'est bien ce thème de l'art, au moyen duquel Thomas élabore sa compréhension de la causalité de la science divine, qui rattache le plus explicitement le traité *de scientia divina* à la doctrine de la Trinité créatrice.

Dans une deuxième section, Thomas étudie l'attribut de puissance (dist. 42-44). La « raison » de puissance est attribuée à Dieu sous le double aspect de la perfection de l'acte premier (l'agent agit en tant qu'il est en acte) et de l'absence de toute passion en Dieu [3]. La puissance constitue proprement le « principe de l'action » (*principium actionis*), c'est-à-dire « l'essence divine en tant qu'elle est le principe de l'opération » (*essentia divina secundum hoc quod est principium operationis, potentia vocatur* [4]). La création, puisqu'elle désigne la production de tout l'être de la créature *ex nihilo*, se rattache étroitement à la puissance infinie de Dieu, sa toute-puissance (*omnipotentia*) incommunicable à la créature [5]. Thomas fera remarquer au troisième Livre que la toute-puissance est le seul attribut divin que nous mentionnons dans le Symbole de la foi (« Je crois en un seul Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre »). La toute-puissance, attribuée à la personne du Père et associée à la création en particulier, constitue en effet le principe de toutes les œuvres divines, étant de la sorte « comme la racine de la foi » (*quasi fidei radix* [6]). La toute-puissance ne suffit

1. I *Sent.* d. 36, q. 2, a. 1, contra 1 : « Contra est quod dicit Augustinus [lib. LXXXIII *Quaestion.*] : 'Qui negat ideas esse, negat Filium esse'. Sed hoc est haereticum » ; cf. Albert, II *Sent.* d. 1, a. 5, arg. 1 et ad 1 ; Bonaventure, I *Sent.* d. 6, a. un., q. 3, concl. ; voir ci-dessus, ch. III,2,A et ch. VI,3. Le corps de l'article de Thomas rappelle encore l'analogie de l'artisan, en soulignant cependant que les idées divines sont à la fois le principe de la connaissance pratique en tant qu'exemplaires des choses (*formae exemplares rerum*) et le principe de la connaissance spéculative. Thomas définit plus loin l'idée comme « l'essence divine selon qu'elle est l'exemplaire imité par la créature » ou « l'intellect divin connaissant son essence diversement imitable par les créatures » (d. 36, q. 2, a. 2, sol. et ad 1-2).

2. I *Sent.* d. 36, q. 1, a. 3, ad 5 : « Sed 'per ipsum' appropriatur Filio ; quia 'per' denotat causam formalem ; et ars, per quam sicut per formam operatur artifex, Filio appropriatur ». Il sera encore question du Fils dans ce traité de la science divine, mais dans des domaines qui concernent son humanité : la présence de Dieu dans le Christ (d. 37, q. 1, a. 2) et la prédestination du Christ (d. 40, q. 2, arg. 5 et ad 5).

3. I *Sent.* d. 42, q. 1, a. 1, sol.

4. *Ibid.*, ad 2 ; il ne peut bien sûr s'agir, en Dieu, que de la puissance active (ad 3).

5. I *Sent.* d. 43, q. 1, a. 2, contra 1 ; cf. sol. Désignant la *ratio principii*, la puissance concernera davantage l'*exitus* des créatures que leur *reditus* : « Potentia, quae appropriatur Patri, non habet rationem ut pertineat ad reditum in finem ; sed magis pertinet ad exitum a principio » (I *Sent.* d. 15, q. 2, ad 3).

6. III *Sent.* d. 25, q. 1, a. 2, ad 3 ; cf. arg. 3. Pour l'affinité entre la toute-puissance et la création dans le Symbole, ainsi que l'orientation de plus en plus trinitaire de l'interprétation du « Dieu-Père » après Nicée, voir A. de Halleux, « 'Dieu le Père tout-puissant' », dans Id.,

Digitized by Google

pourtant pas à rendre pleinement compte de la causalité divine. Etant de soi indéterminée, la toute-puissance ne produit l'effet créé que par la disposition de la sagesse et de la volonté [1]. Dieu n'agit pas par une nécessité de nature, mais suivant l'ordre de sa sagesse et par la libéralité de sa volonté [2].

La place de la théologie trinitaire, dans ce traité *de potentia Dei*, apparaît assez marginale. Quelques arguments reprennent certains points développés plus amplement dans le traité de la Trinité des personnes, mais sans entrer profondément dans leur discussion : la puissance d'engendrer et de créer [3], l'agir du Fils *per se* mais non pas *a se* [4], l'analogie entre le Fils qui reçoit la nature divine du Père et la créature qui reçoit son être de Dieu [5]. Plus significative pour notre propos, l'appropriation de la puissance et de l'expression « ex ipso » au Père comme principe sans principe [6] manifeste davantage le point de connexion entre la théologie trinitaire et ce traité de la puissance divine. C'est à l'étude de la puissance notionnelle et du nom de *principe* en Dieu qu'il reviendra de préciser la connexion du mystère trinitaire et de la création en ce domaine [7].

Avec Pierre Lombard, Thomas fait de l'étude de la volonté divine la dernière section de son commentaire sur le premier Livre (dist. 45-48). Suivant l'analogie de l'*artifex*, la volonté recherche la fin posée par la science et impère l'acte de production de l'œuvre d'art. Elle constitue ainsi la détermination ultime de l'agir divin : la volonté est la plus proche de l'œuvre (*proximius ad opus* [8]). La causalité divine lui est directement assignée, « parce que la parfaite raison de causalité, chez les agents qui n'agissent pas par une nécessité de nature, réside en premier lieu dans la volonté [9] ». La volonté a pour objet la fin, qui est « la cause

Patrologie et oecuménisme, Recueil d'études, « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 93 », Louvain, 1990, pp. 68-89.

1. I *Sent.* d. 42, q. 1, a. 1, ad 5. On peut alors concevoir la puissance comme le premier attribut, la volonté intervenant en dernier lieu comme l'attribut le plus proche de l'œuvre (I *Sent.* d. 36, q. 1, a. 3, ad 5) ; on peut aussi concevoir la puissance comme ce qui exécute ce que la sagesse conçoit et que la volonté impère (I *Sent.* d. 44, q. un., a. 1, ad 3) ; cf. Bonaventure, I *Sent.* d. 35, dubium 2.

2. Thomas, I *Sent.* d. 43, q. 2, a. 1.

3. I *Sent.* d. 42, q. 1, a. 2, arg. 1 et ad 1. Thomas se limite ici à rappeler que la puissance d'engendrer désigne une réalité essentielle jointe à une réalité notionnelle ; or ce qui, dans la puissance, relève de l'essence, est commun aux trois personnes.

4. I *Sent.* d. 42, *exp. text.* : la préposition « a » désigne la cause efficiente ; or le Fils reçoit son agir du Père ; la préposition « per » désigne la cause formelle : le Fils agit par la vertu divine.

5. I *Sent.* d. 44, q. un., a. 1, arg. 2 et ad 2. Les autres points de théologie trinitaire concernent davantage l'incarnation : la science est communiquée à l'âme du Christ, mais non pas la toute-puissance (d. 43, q. 1, a. 2, arg. 2, contra 2 et ad 2) ; Dieu aurait-il pu faire que l'humanité du Christ fût meilleure ? (d. 44, q. un., a. 3) ; le Père aurait-il pu s'incarner ? (d. 44, *exp. text.*). Toutes ces questions sont examinées avec davantage de détails au troisième Livre.

6. I *Sent.* d. 36, q. 1, a. 3, ad 5 ; cf. d. 34, q. 2.

7. Voir ci-dessous, ch. XVI,2.

8. I *Sent.* d. 36, q. 1, a. 3, ad 5 : « Quia voluntas inter tria, scilicet scientiam, potentiam, et voluntatem, proximius est ad opus ».

9. I *Sent.* d. 45, q. un., a. 3, sol. : « Unde perfecta ratio causalitatis in his quae non agunt ex necessitate naturae, invenitur primo in voluntate ».

Digitized by Google

des causes [1] ». Comme la science divine, la volonté n'implique aucune motion extérieure à Dieu lui-même : « De même que Dieu, en connaissant son essence, connaît toutes les réalités dont il est le principe en tant qu'elles sont une certaine similitude de sa vérité, c'est aussi en voulant et en aimant son essence qu'il veut toutes les réalités dont il est le principe en tant qu'elles possèdent une similitude de sa bonté [2] ». En voulant sa propre bonté, l'artiste divin veut les créatures ordonnées à sa propre bonté. Le propre de l'artiste divin, c'est de diffuser sa bonté par pure libéralité [3].

La primauté de la volonté, c'est donc la primauté de la bonté et de la fin. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'adage *bonum est diffusivum sui* (*bonum est diffusivum sui et communicativum*). Si pour Denys (Bonaventure) la causalité du bien doit s'entendre de l'efficience et de la finalité, Thomas l'explique plus exclusivement dans le sens de la causalité finale : *bonum dicitur diffusivum per modum finis* [4]. « La bonté désigne en Dieu la raison de fin, en laquelle réside la pleine perfection. Or la fin meut l'agent à agir ; c'est pourquoi la bonté de Dieu le pousse en quelque sorte à agir, non pour acquérir lui-même la bonté, mais pour communiquer sa bonté aux autres [5] ». C'est la raison pour laquelle le bien, si l'on considère la causalité divine, est le premier des noms de Dieu : le bien désigne la causalité finale, et la fin est la première cause [6]. C'est donc à la bonté divine, plutôt qu'à tout autre attribut, qu'on attribuera les processions des perfections dans les créatures [7]. La diffusion du bien par la création ne comporte dès lors aucun caractère de nécessité. Le bien se diffuse, mais on dira plus justement que Dieu *veut* diffuser sa bonté au-dehors de lui-même [8]. Thomas peut ainsi approprier au Saint-Esprit la volonté (le Saint-Esprit

1. *Ibid.* : « Inquantum objectum ejus est finis, qui est causa causarum, et a quo sumitur determinatio operis ».

2. I *Sent.* d. 45, q. un., a. 2, sol. : « Sicut Deus cognoscendo essentiam suam cognoscit omnia quae sunt ab eo, inquantum sunt similitudo quaedam veritatis ejus, ita etiam volendo vel amando essentiam suam vult omnia quae sunt ab eo, inquantum habent similitudinem bonitatis ejus ».

3. *Ibid.*

4. I *Sent.* d. 34, q. 2, ad 4 ; cf. arg. 4 ; II *Sent.* d. 1, q. 2, a. 4, sol.

5. IV *Sent.* d. 46, q. 1, a. 1, qla 2, sol. : « Bonitas enim importat in Deo rationem finis, in quo est plenissima perfectio ; finis autem movet efficientem ad agendum ; unde et bonitas Dei movet quodam modo ipsum ad operandum, non quidem ut ipse bonitatem acquirat, sed ut bonitatem aliis communicet ».

6. I *Sent.* d. 8, q. 1, a. 3, sol. : « Si autem considerentur secundum rationem causalitatis, sic bonum est prius ; quia bonum habet rationem causae finalis ... : finis autem est prima causa in ratione causalitatis » ; cf. Albert, I *Sent.* d. 2, a. 14. La bonté divine comporte par ailleurs une causalité exemplaire, comme tous les attributs divins participés par la créature.

7. I *Sent.* d. 1, *exp. text.* Les attributs divins sont inséparables (comme les trois personnes dans leur agir *ad extra*), manifestés ensemble dans la production de chaque créature, même dans celle de la créature la plus « minime », précise Thomas (III *Sent.* d. 1, q. 1, a. 3, ad 3 ; cf. d. 4, q. 1, a. 1, qla 1, sol.) ; l'attribution de la procession des perfections à la bonté se présente comme une sorte d'appropriation, qui repose sur le primat de la finalité.

8. I *Sent.* d. 45, q. un., a. 2, sol. ; II *Sent.* d. 1, q. 2, a. 4, sol. ; pour ce thème dionysien de la diffusion (communication) du bien, voir aussi I *Sent.* d. 2, q. un., a. 4, contra ; II *Sent. Prol.* ; III *Sent.* d. 1, q. 1, a. 1, ad 2 ; d. 1, q. 2, a. 5, contra 2 ; d. 2, q. 1, a. 2, qla 1, arg. 2 et ad 2 ; d. 24, q. un., a. 3, qla 1, ad 2 ; d. 28, q. un., a. 6, sol. et ad 2 ; IV *Sent.* d. 17, q. 1, a. 2, qla 1, arg. 3 et ad 3. Pour l'influence de Denys et son interprétation chez Thomas, voir en particulier F. O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of*

Digitized by Google

procède *per modum voluntatis*), tout comme il lui approprie la bonté. En tant que la volonté est la dernière détermination de l'acte, on pourra attribuer au Saint-Esprit l'*operatio* et la *conservatio rerum* (rapport au « principe qui contient et conserve »); l'expression « in ipso » doit alors être appropriée à son tour au Saint-Esprit [1].

Avec ce thème du bien, nous rejoignons enfin la structure d'*exitus-reditus*. Dieu crée le monde en raison de sa bonté, appelant les créatures à une participation de sa bonté. Le *reditus*, de ce point de vue, correspond exactement à la procession de la bonté divine dans les créatures : issu du bien, tout retourne au bien [2]. Toutes les créatures recherchent, comme leur fin, l'assimilation à la bonté divine : les créatures privées de raison y accèdent imparfaitement par une certaine participation de la *bonté* de Dieu, tandis que la créature raisonnable y parvient plus parfaitement par son opération de connaissance et d'amour, accédant ainsi à une participation de la *béatitude* divine [3]. Le passage suivant, tiré du commentaire sur le quatrième Livre, illustre remarquablement cette structure de « circulation », pour laquelle Thomas renvoie une fois de plus à l'autorité d'Augustin et de Denys :

> « Puisque toutes choses procèdent de Dieu en tant qu'il est bon, comme le disent Augustin et Denys, toutes les créatures, suivant l'impression reçue du créateur, sont inclinées à rechercher le bien selon leur mode, de telle sorte qu'on observe en elles une certaine circulation, puisque, sortant du bien, elles tendent au bien. Or cette circulation est parfaite dans certaines créatures, tandis qu'elle demeure imparfaite en d'autres. En effet, les créatures qui ne sont pas ordonnées à atteindre le premier bien duquel elles procèdent, mais seulement à acquérir une quelconque similitude de ce bien, ne réalisent pas pleinement cette circulation. Cela ne revient qu'aux créatures qui peuvent d'une certaine manière parvenir au premier principe lui-même ; ce qui n'est le cas que des créatures raisonnables, qui peuvent atteindre Dieu lui-même par la connaissance et l'amour ... [4] ».

Aquinas, « STGMA, 32 », Leiden, New York, Köln, 1992, p. 213-274 (« Creative diffusion of the Good »). F. O'Rourke souligne ici le primat de la finalité, ainsi que l'importance de ce thème pour la structure de sortie et de retour ; il cherche pourtant à attribuer à la bonté divine, outre la causalité finale (*diffusio*), une causalité efficiente qu'exprimerait le terme *communicatio* (p. 245-250). Les textes du commentaire de Thomas expliquent bien plutôt que c'est par la finalité que, dans l'exercice de la volonté, la bonté exerce une influence sur l'efficience ; cette causalité doit par ailleurs être distinguée de la causalité exemplaire, suivant laquelle les créatures possèdent une similitude ou ressemblance du Bien incréé. Cf. J. Péghaire, « L'axiome 'bonum est diffusivum sui' dans le néoplatonisme et le thomisme », *Revue de l'Université d'Ottawa* (Section spéciale) 1 (1932) 5*-30* ; M.-J. Nicolas, « 'Bonum diffusivum sui' », *RT* 55 (1955) 363-376.

1. I *Sent.* d. 36, q. 1, a. 3, ad 5 ; cf. d. 34, q. 2, sol. et ad 4 ; II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 6, ad 2.

2. IV *Sent.* d. 45, q. 3, a. 2, sol. : « Quia reditus noster in Deum respondere debet processui bonitatum ipsius ad nos » ; dans ce contexte (la prière que nous adressons aux saints), Thomas fait valoir la loi dionysienne du retour par l'action des intermédiaires.

3. II *Sent.* d. 1, q. 2, a. 2, ad 4 ; cf. G. Padoin, *Il fine della creazione nel pensiero di S. Tommaso*, Roma, 1959, p. 95-107.

4. IV *Sent.* d. 49, q. 1, a. 3, qla 1, sol. : « Et quia omnia procedunt a Deo inquantum bonus est, ut dicit Augustinus, et Dionysius ; ideo omnia creata secundum impressionem a creatore receptam inclinantur in bonum appetendum secundum suum modum ; ut sic in rebus

Digitized by Google

Les trois attributs de science, puissance et volonté constituent ainsi la *perfecta ratio principii* dans le créateur, origine et fin de toutes choses. Le traité des attributs, chez Thomas comme chez Albert et Bonaventure, ne fait pas une large place à la théologie trinitaire. Il s'inscrit plutôt dans son prolongement, constituant une transition indispensable entre le traité de la Trinité des personnes qu'il présuppose et celui de la création qu'il prépare. Chacun de ces attributs se rattache à la théologie trinitaire à travers les appropriations : Père-puissance, Fils-sagesse, Esprit-bonté (volonté). Ces appropriations s'appuient à leur tour sur une affinité réelle entre la personne divine et l'attribut du Dieu créateur : le Fils procède comme l'art du Père, l'art de ce que Dieu produit par son intellect ; le Saint-Esprit procède comme la raison de ce que Dieu accomplit par sa volonté. La suite de notre étude apportera davantage de précisions sur les connexions que Thomas établit entre les processions des personnes et la production de la créature, mais il faut relever ici que l'étude des attributs se présente, en toute rigueur, comme l'étude de la causalité *de la Trinité* ou, pour le redire avec Thomas (I *Sent.* d. 2, *div. text.*), comme l'étude « de certains attributs selon les raisons desquels s'accomplit la causalité dans les personnes divines à l'égard de la production des créatures ».

quaedam circulatio inveniatur ; dum, a bono egredientia, in bonum tendunt. Haec autem circulatio in quibusdam perficitur creaturis, in quibusdam autem remanet imperfecta. Illae enim creaturae quae non ordinantur ut pertingant ad illud primum bonum a quo processerunt, sed solummodo ad consequendam ejus similitudinem qualemcumque, non perfecte habent hanc circulationem ; sed solum illae creaturae quae ad ipsum primum principium aliquo modo pertingere possunt ; quod solum est rationabilium creaturarum, quae Deum ipsum assequi possunt per cognitionem et amorem... ». Cf. Augustin, *De doctrina christiana* I, XXXII, 35 (*CCSL* 32, 26 ; cf. *PL* 34, 32 ; *BA* 11, 224-225) ; Denys, *De div. nom.*, c. 4, § 1 (*Dionysiaca*, t. 1, 146-147 ; *PG* 3, 694) ; la thématique est déjà posée, avec Augustin, Boèce et Denys, en I *Sent.* d. 1, *exp. text.*

Digitized by Google

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE SECTION :

LA STRUCTURE THÉOLOGIQUE DU COMMENTAIRE

La structure du commentaire de Thomas peut être ramenée à deux idées maîtresses, qui commandent l'ensemble de cette œuvre : la *procession* et le mouvement de *sortie-retour*. La connexion de ces deux idées maîtresses, on l'a vu, est assurée par la thèse de la causalité de la procession des personnes divines à l'égard de la procession des créatures : c'est ici la conclusion majeure de notre étude de la structure du commentaire de Thomas. Le concept de procession ou de sortie (*processio*, *processus*, *exitus*), dans une vue profondément dynamique de la réalité, permet de rattacher la création au « flux » des personnes divines. Il permet également, en vertu des processions temporelles des personnes divines, de rendre compte du retour des créatures à Dieu et de l'articulation même entre la sortie et le retour. Au centre de cette structure qui présente les traits d'une « circulation », Thomas place l'incarnation du Fils, libre intervention de Dieu dans l'histoire pour restaurer et ramener à lui la créature qu'il a créée à son image au cœur de l'univers et qui, par assimilation à la filiation de celui qui est le Fils par nature, rejoint sa Source divine. Le mouvement de sortie-retour qui structure la réalité s'enracine ainsi dans les processions trinitaires : le premier processus est la cause de tout ce qui vient ensuite.

Le bénéfice de cette vue organisée des « réalités divines » est considérable. La pensée théologique de Thomas apparaît en premier lieu profondément théocentrique (Dieu *alpha* et *omega*), en même temps qu'elle se trouve entièrement commandée par l'économie divine. Cette double caractéristique lui est conférée par la place centrale qu'elle reconnaît au déploiement du mystère du Fils dans la création et dans l'économie du salut. C'est, dès le *Prologue* général, le mystère du Fils qui réunit tous les domaines de la théologie : le Fils, en vertu de sa procession éternelle comme Verbe, manifeste la Trinité ; en vertu de sa procession comme Image, parfaite ressemblance du Père, il est le modèle originel de toute créature, la Sagesse par qui tout a été créé ; par son incarnation, il restaure la créature et la conduit à sa fin. La procession éternelle et la procession temporelle du Fils constituent ainsi l'âme de la théologie : toutes choses sont ici rassemblées dans la considération de Dieu comme *alpha* et comme *omega* et, ultimement, dans la fécondité du premier processus qu'est la procession du Fils. Tout procède du Père, principe du Fils qui spire avec lui le Saint-Esprit, et tout est ramené au Père par le Fils qui, avec le Père, nous donne le Saint-Esprit. C'est la réalité de cette communication trinitaire que traduit la structure de sortie et de retour.

Digitized by Google

La théologie trinitaire, loin de constituer un traité isolé, rassemble donc en elle tous les principaux éléments requis à l'intelligence théologique de l'économie divine. Elle traitera des processions (l'*exitus*) des personnes, qui sont la cause de la procession (l'*exitus*) des créatures. Elle étudiera également les attributs divins par lesquels s'exerce la causalité de la Trinité *ad extra*. Il lui revient également d'étudier les missions invisibles des personnes qui nous ramènent à Dieu. En étudiant la procession éternelle du Fils, elle prépare l'étude de l'incarnation, par laquelle le Fils restaure et reconduit la créature à son principe. La synthèse théologique du jeune Thomas se présente résolument comme une connaissance sapientielle du mystère trinitaire et de son déploiement dans l'économie.

Notre étude des sources de la structure du commentaire de Thomas a relevé en particulier, à côté d'Alexandre de Halès (diffusion du bien, esquisse de la structure d'*exitus* et de *reditus*) et de Bonaventure (diffusion du bien, idée de primauté, exemplarisme, circulation), l'importance de saint Albert. Sans reprendre ici les nombreux aspects qui manifestent une influence d'Albert sur Thomas, rappelons que Thomas pouvait trouver chez Albert l'affirmation de la causalité des processions des personnes, suivant une formulation et un matériel théologique très proches de ceux qu'il développe lui-même. Il pouvait également trouver chez Albert l'idée de la circulation de l'univers, une importante recherche de mise en œuvre de la structure de sortie et de retour (Denys) appliquée à l'œuvre des personnes divines dans le monde (Augustin), ainsi qu'une articulation de la théologie trinitaire et de la doctrine de la création placée sous la considération du flux des personnes divines.

Avec la structure de sortie et de retour, Thomas exploite une idée centrale de Denys, qu'il reprend et organise dans une vue personnelle. Le mouvement de sortie-retour présente une affinité particulière avec la causalité du bien, que Thomas interprète dans le sens de la causalité finale. Plus profondément pourtant, la structure d'*exitus-reditus* s'enracine dans la causalité des processions des personnes divines. C'est alors au moyen de l'analogie de l'artiste souverainement libéral (science/art et volonté/amour) que Thomas développe sa compréhension de la causalité divine dans le monde. Cette compréhension de la réalité requiert également une importante réflexion métaphysique largement inspirée de Denys (Albert), dominée par l'idée d'une « dérivation » des perfections divines dans les créatures (exemplarisme), une métaphysique de l'ordre et des degrés de perfection qui conduit à rattacher toutes les réalités secondes au *primum* qui en constitue la cause et la raison (Bonaventure).

A chacun des principaux éléments de la structure de Thomas, on pourrait assigner un antécédent chez ses devanciers. Ni Albert ni Bonaventure n'ont pourtant exploité le thème de l'*exitus-reditus* pour en faire la structure première de leur commentaire. La profonde originalité et la nouveauté de Thomas résident moins dans la présence de tel ou tel aspect dont il se sert pour l'organisation de son commentaire, mais bien plutôt dans la force d'une synthèse déjà affirmée par la structure du commentaire, au moyen d'une mise en œuvre rigoureuse du thème de la causalité des processions personnelles et de l'*exitus-reditus*, afin de rendre compte, en théologien, de la manifestation de la Trinité et de son œuvre dans le monde.

Digitized by Google

Digitized by Google

DEUXIÈME SECTION

TRINITÉ, CRÉATION ET MISSION : LE TRAITÉ DE LA TRINITÉ DES PERSONNES

Aux *Sentences*, la théologie de Thomas concernant les processions des personnes divines prend son point de départ dans la considération de la nature et de la volonté en Dieu. La mise en œuvre de ce binôme fait apparaître, de diverses manières, la connexion entre le mystère trinitaire et l'œuvre de création. Le commentaire sur le premier Livre révèle à cet égard plusieurs domaines de réflexion. Le premier concerne le statut de la créature qui, représentant la Trinité, offre des similitudes permettant de manifester la foi trinitaire (vestige et image). Dans ce contexte, Thomas énonce aussi les principes fondamentaux qui commandent l'usage des raisons théologiques dans l'élaboration de la doctrine trinitaire (chapitre XII). Dans une deuxième étape (chapitre XIII), le commentaire développe l'exposé des processions des personnes à partir de la considération de la nature (génération du Fils) et de la volonté (amour : procession du Saint-Esprit). Cette deuxième étape donne lieu à une première synthèse, à la dist. 10, où Thomas établit la procession du Saint-Esprit comme Amour sur la base de l'enracinement trinitaire de la procession des créatures. Une troisième étape, consacrée à la procession temporelle du Saint-Esprit et à celle du Fils (chapitre XIV), étend la causalité des personnes divines au domaine du retour des créatures à leur source. La structure d'*exitus-reditus* trouvera ici une application tout à fait remarquable, d'un grand intérêt pour saisir le fondement trinitaire de la création et du salut. Nous prolongerons l'analyse de la causalité des processions divines par l'examen du rapport du Verbe et de l'Amour envers la créature (chapitre XV). Une cinquième étape cherchera enfin à examiner le retentissement de la thèse de la causalité des personnes dans l'étude de plusieurs questions qui concernent l'origine des personnes : la doctrine de la relation, le nom de *principe* et la puissance (chapitre XVI). Nous retrouverons ici, dans ces questions consacrées aux ultimes concepts de la théologie trinitaire, les principaux éléments qui permettent de saisir le profond enracinement de la création dans le mystère trinitaire, éclairant en particulier notre compréhension de la causalité créatrice du Père. Au terme de notre lecture, nous rassemblerons les principaux résultats de notre recherche en esquissant les traits majeurs de l'enseignement de Thomas au sujet de la Trinité créatrice dans ce premier Livre.

Digitized by Google

L'organisation de notre enquête, dans son ensemble, obéit à la progression interne du commentaire sur le premier Livre. Elle s'en éloigne cependant sur certains points, notamment dans le cas du rapport de l'Amour à l'égard de la créature, comme dans celui de la comparaison entre la puissance d'engendrer et de créer. Lorsque la connexion des questions de théologie trinitaire l'exigeait, il nous a semblé préférable de réunir ce que Thomas, contraint à suivre le texte du Lombard, devait examiner distinctement en divers endroits. Pour saisir l'enjeu des passages qui formulent la causalité des processions divines à l'égard de la production des créatures, nous chercherons à présenter un commentaire des articles dans lesquels cet enseignement trouve place. Notre but n'est cependant pas de présenter une synthèse complète de la théologie trinitaire de Thomas aux *Sentences*, mais seulement d'éclairer ce qui, dans la théologie trinitaire, concerne la causalité créatrice des personnes divines, en cherchant à faire droit à la cohérence interne du propos de Thomas. L'examen attentif des principaux textes qui formulent cette doctrine, ainsi que leur comparaison avec l'enseignement d'Albert et de Bonaventure, devraient permettre de manifester, au-delà de l'importante dépendance de Thomas à l'égard de ses devanciers, l'originalité et la remarquable cohérence avec lesquelles il exploite l'affirmation du *Prologue* et de la *division du texte* de la dist. 2 : le premier *processus* est la cause de tout ce qui vient ensuite, l'*exitus* des personnes est la cause de l'*exitus* des créatures.

Digitized by Google

CHAPITRE XII

LA CONNAISSANCE DE LA TRINITÉ, LE VESTIGE ET L'IMAGE

La Trinité des personnes divines se présente, à chaque étape de la réflexion du théologien, comme une vérité tenue par la foi. On comprend sans peine l'intérêt de cet enseignement pour la doctrine de la Trinité créatrice. Les arguments tirés de l'observation des créatures n'auront jamais valeur de preuve pour affirmer l'existence de la Trinité des personnes en Dieu. Seule la foi nous permet d'accéder à la personnalité trine du Créateur.

Cette primauté absolue de la foi dans notre connaissance du mystère trinitaire, Thomas l'affirme avec une grande fermeté dès les premières questions consacrées au statut de la raison humaine en théologie trinitaire (dist. 2-3). Le problème, dans cette première section de la théologie trinitaire, est envisagé selon deux aspects complémentaires : la vérité de la pluralité réelle des personnes divines (dist. 2, a. 4 et 5), puis la connaissance de la Trinité par les philosophes (dist. 3, q. 1, a. 4). Le premier aspect concerne plus directement la démarche du théologien (foi et théologie), tandis que le second examine le rapport entre la connaissance des attributs divins et celle de la Trinité, du point de vue de la « raison naturelle » (foi et philosophie).

La dist. 2 examine plusieurs questions relatives à l'unité et à la pluralité en Dieu [1]. La théologie trinitaire intervient au terme de la réflexion de Thomas : y a-t-il une pluralité des personnes en Dieu, et cette pluralité est-elle réelle ? Dans un premier temps, Thomas affirme la pluralité des personnes divines, et cela au seul titre de la *vérité de la foi* [2]. Les raisons apportées par la réflexion théologique ne manquent pourtant pas. L'argument *contra* de l'art. 4 présente en effet trois arguments théologiques (inspirés de Denys et de Richard de Saint-Victor) que nous avons rencontrés à ce même endroit chez saint Bonaventure. Le franciscain les invoquait dans les fondements puis dans le corps de sa réponse, pour établir la *nécessité* de la pluralité des personnes en Dieu (foi *et* raison). Thomas les rappelle brièvement : 1) le propre du bien est de se communiquer ; cette communication, étant imparfaite lorsqu'elle se fait dans la diversité

1. Nous n'entrerons pas dans la discussion de la pluralité des attributs divins ; c'est dans cette question, rappelons-le, qu'a été inséré un nouvel article, datant du séjour romain de Thomas (a. 3 dans nos éditions) ; voir ci-dessus notre *Note préliminaire*.

2. I *Sent.* d. 2, q. un., a. 4, sol.

Digitized by Google

d'essence, doit se réaliser parfaitement dans l'unité d'essence, où il y a donc une pluralité des personnes ; 2) la perfection de la béatitude divine requiert la « société » (*consortium*) et donc la pluralité des personnes ; 3) la perfection de la charité divine exige une pluralité des personnes divines, puisqu'il doit y avoir une personne qui aime et une personne aimée [1]. Thomas, contrairement à Bonaventure, se refuse fermement à établir la nécessité d'une pluralité de personnes sur la base de tels arguments :

> « Il faut concéder, sans aucune ambiguïté, qu'il y a en Dieu une pluralité des suppôts ou des personnes dans l'unité de l'essence, non pas à cause des raisons avancées, qui ne concluent pas avec nécessité, mais à cause de la vérité de la foi [2] ».

Cette réponse caractérise remarquablement l'attitude du jeune Thomas en théologie trinitaire [3]. Aussi loin que la raison théologique puisse parvenir dans sa recherche des raisons qui permettent d'approfondir notre intelligence du mystère, la théologie doit être strictement distinguée de la foi. La pluralité des

1. Thomas, *ibid.*, contra ; Bonaventure, I *Sent.* d. 2, a. un., q. 2, concl. ; cf. fund. 1 ; voir déjà la *Summa halensis*, lib. I, p. 1, inq. 2, tract. un., q. 3, c. 5-7 (éd. Quaracchi, t. 1, n° 317-319). Albert, à la dist. 2, ne pose pas la question en ces termes. L'organisation de cette dist. 2 permet, à titre d'exemple, de mesurer l'effort de synthèse de Thomas. Albert n'y développait pas moins de 28 articles, mêlant l'exposé du texte des *Sentences* à diverses questions plus personnelles ; Bonaventure la divise en quatre questions : l'unité divine, la pluralité des personnes, le nombre des personnes, la Trinité des personnes. Thomas, de son côté, se tient strictement à la considération de l'unité et de la pluralité en Dieu : unité de Dieu, pluralité des attibuts divins, pluralité des personnes, pluralité réelle des personnes.

2. Thomas, *ibid.*, sol. : « Concedendum est, absque ulla ambiguitate, esse in Deo pluralitatem suppositorum vel personarum in unitate essentiae, non propter rationes inductas, quae non necessario concludunt, sed propter fidei veritatem ». Nous sommes ici en présence d'une réponse qui critique la valeur de l'argument *contra*, en soulignant sa portée limitée ; il en va autrement dans bien des articles dont l'argument *contra* invoque une autorité scripturaire ou traditionnelle qui sert de base aux développements de Thomas. Plus loin, Thomas se référera à l'Écriture (*He* 11, 1) pour signifier que la Trinité est un article de foi, inaccessible à la raison (d. 3, q. 1, a. 4, contra). La valeur de l'argument *contra*, on le voit, dépend de la place qu'il joue dans la composition de l'article, suivant le type d'autorité invoquée (Écriture, Pères, théologiens, philosophes) et les exigences de la matière traitée ; cf. L. Elders, « Structure et fonction de l'argument *sed contra* dans la *Somme théologique* de saint Thomas », dans Id., *Autour de saint Thomas d'Aquin*, t. 2, p. 147-166.

3. La reprise du commentaire, avant la mise en train de la *Somme de théologie*, semble manifester une attitude sensiblement différente. Mais ce texte reflète-t-il exactement la pensée et l'enseignement de Thomas ? Il commence en ces termes (d. 2, a. 4, sol.) : « Dicendum quod sicut fides ponit, ita et ratio, licet non usquequaque perfecte, potest considerare trinitatem personarum in diuinis in unitate essentiae » ; l'argumentation se développe alors rigoureusement sur la base du binôme intellect-volonté et Verbe-Amour (éd. H.-F. Dondaine, *Alia lectura fratris Thome*, p. 318-320) ; H.-F. Dondaine note également le « contraste » entre cette réponse et la « discrétion de l'article correspondant » dans le commentaire que nous étudions ici (p. 320). L'article correspondant dans la *Prima pars* de la *Somme de théologie* n'offre pas de véritable parallèle, puisqu'il se trouve placé après l'étude des processions, des relations et des personnes ; Thomas se réfère alors à ce qu'il a déjà montré (q. 30, a. 1). Mais le *De potentia*, qui date de la période romaine de Thomas (1265-66), révèle un climat de pensée tout à fait semblable à celui du commentaire du jeune bachelier au sujet de la raison théologique face au mystère trinitaire (*De potentia*, q. 9, a. 5, sol.).

Digitized by Google

personnes divines est certes nécessaire, absolument nécessaire et par soi [1]. Cette nécessité, le croyant comme le théologien la tiennent pourtant de la foi, et de la foi seule. L'existence d'une pluralité de personnes est donc inaccessible à toute démonstration rationnelle. Thomas ne cherche même pas à mettre en valeur l'apport des raisons théologiques avancées dans l'argument *contra*. La seule chose qu'il nous en dise, c'est que ces raisons ne concluent pas avec nécessité. Il rappellera ce principe fondamental dès le premier article qui établit la génération du Fils [2], et il le reprendra encore au premier article consacré à la procession du Saint-Esprit [3], plaçant ainsi les prérogatives de la foi au point de départ de toute sa théologie trinitaire.

Franchissant un pas supplémentaire, Thomas pose la pluralité réelle des personnes en Dieu. Le point de départ, ici encore, est fourni par la foi. Parler d'une distinction de raison entre les personnes divines, ce serait tomber dans le sabellianisme. C'est donc en raison de la vraie foi, avant toute argumentation de théologie rationnelle, que Thomas affirme la pluralité réelle des personnes [4]. La raison théologique ne s'en trouve pas congédiée pour autant. Il lui revient de montrer comment cette pluralité réelle ne s'oppose pas à l'unité de Dieu, et comment il faut saisir, en théologie, l'identité de la personne avec l'essence puis la distinction réelle des personnes [5]. Pour le faire, Thomas recourt à la doctrine des relations, dont il présente un premier aperçu. La propriété personnelle, c'est-à-dire la relation qui distingue les personnes, est réellement identique à l'essence ; elle n'en diffère que par une distinction de raison. La *ratio* de la relation consiste en effet dans le rapport à un autre (*ut referatur ad alterum*). La relation, en Dieu, peut dès lors être considérée de deux manières : par rapport à l'essence, et il n'y a alors qu'une distinction de raison ; par rapport au terme corrélatif, suivant la *ratio* propre de la relation, et la distinction est alors réelle. Or, poursuit Thomas, les personnes divines se distinguent suivant le rapport de la relation à son terme corrélatif, et non pas selon le rapport à l'essence. On peut ainsi conclure que la pluralité des personnes est bien réelle [6]. L'argumentation, on le voit, part du fait de la pluralité réelle des personnes en Dieu, enseignée par la foi. Ce bref résumé de la doctrine des relations ne vise pas à *prouver* la pluralité des personnes divines, mais à expliquer comment les personnes se distinguent réellement, étant par ailleurs identiques à l'essence divine. L'élaboration théologique de la doctrine de l'opposition relative poursuivra cette démarche dans le même esprit [7].

La connaissance de la Trinité donne lieu à une discussion plus importante à la dist. 3, au terme d'une série de plusieurs articles consacrés à la connaissance de Dieu. La question concerne ici la connaissance naturelle ou philosophique, que

1. *Ibid.*, ad 3 ; il faut bien sûr exclure, en Dieu, toute nécessité qui s'imposerait par une contrainte ou par une fin, cf. d. 6, q. un., a. 1.

2. I *Sent.* d. 4, q. 1, a. 1, sol.

3. I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1, sol.

4. I *Sent.* d. 2, q. un., a. 5, sol. : « Respondeo dicendum, quod dicere personas distingui tantum ratione, sonat haeresim sabellianam : et ideo simpliciter dicendum est, quod pluralitas personarum est realis » ; cf. contra 2.

5. *Ibid.*, sol. : « Quomodo autem hoc possit esse videndum est ».

6. *Ibid.*

7. I *Sent.* d. 26, q. 2, a. 2.

Digitized by Google

Thomas examine comme un préalable à l'étude des vestiges et de l'image de la Trinité dans les créatures. Auparavant, il a expliqué que nous pouvons connaître Dieu à partir des créatures, puisque les créatures procèdent de Dieu « par exemplarité » (*exemplariter*), présentant une ressemblance de leur créateur (analogie) : Dieu peut ainsi être connu à partir de ses créatures, suivant la démarche dionysienne de la causalité, de la *remotio* et de l'éminence [1]. Les philosophes, qui peuvent parvenir à la connaissance de Dieu à partir des créatures, ont-il pu atteindre la connaissance de la Trinité à partir de ces mêmes créatures ? Cette question intéresse tout spécialement notre propos, puisqu'elle invite à examiner le rapport de l'univers créé à la Trinité créatrice [2]. Elle permet également, à titre d'exemple, de mesurer l'importante dépendance de Thomas à l'égard de ses devanciers, ainsi que les principaux accents qui manifestent son tempérament propre en théologie trinitaire.

Au premier regard, en effet, le matériel théologique de cet article ne présente guère d'originalité. Les quatre arguments invoqués en sens contraire sont déjà mis en avant par les devanciers de Thomas : Aristote et Platon auraient eu connaissance de la Trinité (*Somme* halésienne et Albert [3]) ; l'âme humaine étant créée selon une « similitude expresse » (image) de la Trinité, les philosophes ont pu accéder, par l'étude des puissances de l'âme, à la connaissance des trois personnes (Bonaventure [4]) ; suivant Richard de Saint-Victor, il y a des arguments nécessaires, et non pas seulement probables, pour l'explication de toute vérité (*Somme* halésienne [5]) ; suivant la *Glose* enfin (*Rm* 1, 20, cf. *Ex* 8, 18), les philosophes ne sont pas parvenus à connaître la troisième personne ; il semble donc qu'ils aient connu les deux autres (Alexandre, Albert et Bonaventure [6]). L'argument *contra*, de son côté, rappelle que l'existence de Dieu un et trine est un article de foi, suivant la « définition » donnée en *He* 11, 1 : la

1. I *Sent.* d. 3, q. 1, a. 3, sol. Ces trois modes ont été expliqués avec davantage de détails à la *div. prim. part. text.* de cette même dist. 3, où Thomas donne à cette démarche le fondement suivant, caractéristique de la doctrine de l'analogie aux *Sentences* : « Et ratio hujus est, quia esse creaturae est ab altero ». Il faut noter ici, une fois encore, l'importance des arguments tirés de la hiérarchie des êtres, dans une dialectique de type néoplatonicien (Denys) qui annonce la *quarta via* de la *Somme de théologie* ; voir F. Van Steenberghen, « Le problème de l'existence de Dieu dans le 'Scriptum super Sententiis' de saint Thomas », dans *Studia Mediaevalia in honorem A.R.P. Raymundi Josephi Martin O.P.*, Bruges, 1948, p. 331-349, cf. p. 334-338 et 349 ; Id., *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin*, « Philosophes médiévaux, 23 », Louvain-la-Neuve, 1980, p. 11-32, cf. p. 13-17 et 27.

2. On peut trouver une paraphrase de cet article (d. 3, q. 1, a. 4) chez F. Van Steenberghen, *Le problème de l'existence de Dieu dans le « Scriptum super Sententiis » de saint Thomas*, p. 346-348 ; Id., *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin*, p. 25-26.

3. *Summa halensis*, tract. intr., q. 2, m. 1, c. 3, arg. b (éd. Quaracchi, t. 1, n° 10) ; Albert, I *Sent.* d. 3, a. 18, arg. 1-2.

4. Bonaventure, I *Sent.* d. 3, p. 1, a. un., q. 4, arg. 4.

5. *Summa halensis*, *loc. cit.*, contra 3 ; cf. Thomas, I *Sent.* d. 2, q. un., a. 4, contra ; Bonaventure, I *Sent.* d. 2, a. un., q. 2, fund. 1 et sol. ; Richard de Saint-Victor, *De Trinitate*, lib. I, c. 4 (éd. J. Ribaillier, p. 89).

6. *Summa halensis*, *loc. cit.*, contra 1 ; Albert, *loc. cit.*, quaest. 2 ; Bonaventure, I *Sent.* d. 3, a. un., q. 4, arg. 2 ; cf. Pierre Lombard, *Sententiae*, lib. I, dist. 3, c. 1, n° 9 (t. 1/2, p. 71).

Digitized by Google

connaissance de la Trinité, en tant qu'article de foi, « n'apparaît pas à la raison [1] ». Thomas est le seul de nos auteurs qui, dans ce contexte, cite la Lettre aux Hébreux avec une référence précise à l'*article* de foi ; mais tous s'accordent à reconnaître que la connaissance de la Trinité est proprement une connaissance de foi [2].

Quant au corps de la réponse de Thomas, il comporte trois étapes. En accord avec ses devanciers, Thomas affirme d'abord que la connaissance de la Trinité est inaccessible à la raison naturelle ; les philosophes n'ont donc pas connu la Trinité, à moins d'une éventuelle révélation ou d'un contact avec les croyants [3]. Ce premier élément, qui sera développé dans la réponse au premier argument à propos de Platon (lecture de l'Ancient Testament qu'il aurait trouvé en Egypte), Thomas pouvait le trouver chez S. Albert [4]. Dans un deuxième temps, il apporte la raison de sa réponse : la raison naturelle ne connaît Dieu qu'à partir des créatures ; or ce que nous disons de Dieu en rapport aux créatures ne concerne pas les personnes distinctes, mais l'essence commune. De Dieu, les philosophes n'ont donc pu connaître que les attributs essentiels. Dans un troisième temps enfin, Thomas peut préciser que les philosophes ont connu quelque chose de la Trinité : non pas les personnes divines, mais les attributs qui leur sont appropriés, c'est-à-dire la puissance, la sagesse et la bonté [5]. Ici encore, les éléments de la réponse, considérés matériellement, ne sont pas originaux. L'indication des attributs appropriés, tout comme la raison profonde de cette incapacité de la raison humaine à atteindre la Trinité par la considération des créatures, appartiennent à un dossier théologique commun : les créatures ne font pas connaître, de soi, la Trinité [6] ; la représentation qu'elles offrent de la Trinité est trop imparfaite pour cela [7]. Les réponses aux arguments conduisent à un constat semblable, sauf peut-être la réponse au troisième argument que nous allons examiner avec davantage de détails [8].

1. Thomas, I *Sent.* d. 3, q. 1, a. 4, contra : « non est apparens rationi » ; l'expression renvoie à *He* 11, 1 (*argumentum non apparentium*).

2. Voir par exemple Bonaventure, *loc. cit.*, contra 1 ; Albert, *loc. cit.*, sol.

3. Thomas, *loc. cit.* : « Et ideo philosophi nihil de hoc sciverunt, nisi forte per revelationem vel auditum ab aliis ».

4. Albert, *loc. cit.*, ad 2 et ad 4 ; cf. Augustin, *De doctrina christiana* II, 28, 43 (*CCSL* 32, 63 ; cf. *BA* 11, 304-307).

5. Thomas, *loc. cit.*, sol. : « Tamen personas, secundum appropriata eis, philosophi cognoscere potuerunt, cognoscentes potentiam, sapientiam, bonitatem ».

6. Voir par exemple Bonaventure, *loc. cit.*

7. Albert, *loc. cit.*, sol. ; cf. Thomas, ad 2.

8. Pour la réponse au premier argument (Aristote et Platon), voir Albert, *loc. cit.*, ad 1-2 ; notons chez Albert le thème de la perfection du cercle, associé à la considération de la structure ternaire, auquel fait écho la réponse de Thomas : « Sed propter hoc quod in omnibus creaturis apparet perfectio in ternario, sicut in principio, medio et fine, ideo antiqui honorabant Deum in sacrificiis et orationibus triplicatis » (ad 1) ; cette structure ternaire sera reprise dans l'étude du vestige (Thomas, d. 3, q. 2, a. 2). Pour la réponse au deuxième argument (imperfection de la représentation de la Trinité dans son image créée), voir Albert, *loc. cit.*, sol. La réponse au quatrième argument reprend la distinction entre les propriétés des personnes et les attributs appropriés, en expliquant la méconnaissance du Saint-Esprit (attribut de bonté) par le fait que les philosophes n'ont pas connu le plus grand effet de la bonté : l'incarnation et la rédemption ; cf. *Summa halensis*, *loc. cit.*, ad 1 ; Bonaventure, *loc. cit.*, ad 2.

Digitized by Google

Cette approche matérielle pourrait donner l'impression d'un *puzzle*, composé par Thomas au moyen de pièces empruntées. Il en va autrement si l'on compare le mouvement propre de la réponse de Thomas avec les réponses de nos autres auteurs. La *Somme* halésienne, examinant l'incapacité de la raison naturelle à atteindre la Trinité, en trouvait la raison dans la faiblesse de notre connaissance obscurcie par la « corruption originelle » [1] ; Thomas n'exploite pas cette voie de réponse. Bonaventure rappelait que la connaissance qui atteint Dieu à partir des créatures ne parvient pas à la Trinité ; il ajoutait cependant que, s'il n'y a pas de pleine similitude entre la Trinité et les créatures, il y a pourtant quelque chose dans la créature que l'on *croit* semblable à la Trinité [2]. Sa réponse se fonde ainsi sur la distinction entre la foi et la raison par rapport à la similitude du créateur offerte par la créature. Dans le cas de l'image, il distingue l'âme considérée en ce qu'elle est (connaissance de raison) et l'âme considérée comme image (connaissance de foi) [3]. Thomas ne fait pas intervenir cette distinction, mais il souligne bien davantage que la similitude de la Trinité dans l'âme est tout à fait imparfaite et déficiente (*omnino imperfecta et deficiens*), ne permettant pas d'accéder, par soi, à la connaissance de la Trinité [4]. Quant à la réponse d'Albert, elle est loin d'offrir la même clarté que celle de son disciple. Albert apporte en effet trois raisons : l'« opposition » entre la connaissance de la foi et les principes de la raison naturelle (par exemple en ce qui concerne la nature et les suppôts, l'antériorité du géniteur, etc.) ; l'« excès » de la science divine ; la profonde imperfection de la représentation du créateur dans ses créatures [5]. Le corps de la réponse de Thomas ne reprend aucun de ces trois éléments (le troisième est repris à l'ad 2), mais se tient bien plutôt au niveau du principe théologique qui commande la considération du rapport entre les créatures et la Trinité : ce qui est dit de Dieu en rapport aux créatures fait connaître l'essence et non pas les personnes.

On perçoit ainsi le travail théologique propre à Thomas dans la rédaction de cet article. Il organise les divers éléments du problème, empruntés sans aucun doute à ses devanciers, en prenant soin d'établir sa réponse sur le principe supérieur qui doit éclairer la solution au problème posé. L'accent porte d'une part sur le fait que la connaissance naturelle prend son point de départ dans les créatures, et d'autre part sur le fait que le rapport de Dieu aux créatures concerne son essence et non pas les personnes. Quant à l'image, qu'il s'agisse de la foi ou de la raison, elle constitue une représentation profondément imparfaite. Le philosophe ne peut pas connaître la Trinité par la raison naturelle, et le théologien ne peut en aucun cas la prouver. La réponse au troisième argument (argument produit par la *Summa halensis*) fait écho aux explications données plus haut au sujet des raisons que le théologien peut apporter en faveur de l'existence d'une Trinité de personnes. Thomas refuse, une fois encore, que toute vérité puisse être prouvée par la raison (Richard de Saint-Victor). Il

1. *Summa halensis*, *loc. cit.*, sol.
2. Bonaventure, *loc. cit.*, concl. : « Sed licet non habeat omnino simile, habet tamen aliquo modo quo creditur simile in creatura ».
3. Bonaventure, *loc. cit.*, ad 4.
4. Thomas, *loc. cit.*, ad 2.
5. Albert, *loc. cit.*, sol.

Digitized by Google

rappelle d'abord que les premiers principes ne peuvent pas être prouvés. S'il y a quelque chose qui soit connu ou évident en soi mais non pas pour nous (Dieu) [1], nous le connaîtrons au moyen de ce qui nous est mieux connu (les créatures issues du principe). Thomas ajoute alors, en reprenant la conclusion déjà formulée à la dist. 2 :

> « La Trinité des personnes ne peut pas être prouvée par les effets créés, ainsi qu'on l'a dit. Il s'ensuit qu'elle ne peut être prouvée d'aucune manière. Et toutes les raisons que l'on invoque sont davantage des adaptations plutôt que [des raisons] concluant avec nécessité. Si, par impossible, on fait abstraction de la distinction des personnes, il restera encore en Dieu la suprême bonté, la béatitude et la charité [2] ».

Les explications de Thomas concernant la connaissance de la Trinité, qu'il s'agisse des philosophes ou des théologiens, sont donc tout à fait claires et fermes. La Trinité ne nous est connue que par la foi (révélation), et elle ne peut jamais être démontrée rationnellement. Les raisons développées par les théologiens ne seront pas des preuves ayant force de nécessité, mais plutôt des « adaptations » (*adaptationes quaedam*). C'est en ce sens qu'il faudra comprendre les raisons que Thomas mettra en avant dans le contexte de la génération du Fils et de la procession du Saint-Esprit, où il ne manquera pas de rappeler encore ce principe fondamental. Dès le commentaire sur les *Sentences*, Thomas se montre donc particulièrement critique à l'égard de l'usage des « raisons nécessaires » en théologie trinitaire (Anselme, Richard, Alexandre de Halès, Bonaventure). On pourrait objecter que la théorie générale est une chose, et que l'élaboration concrète de la théologie trinitaire en est une autre [3]. Mais il faut souligner alors le climat théologique propre au commentaire sur les *Sentences*, dont la théologie trinitaire n'est pas construite sur la base d'une stricte analyse des processions spirituelles (Verbe-Amour) ; cette analyse, Thomas l'exploitera avec davantage de rigueur dans ses œuvres ultérieures, accomplissant avec elle un progrès certain dans la construction de sa théologie trinitaire. Quelle que soit l'interprétation qu'il convient de donner à cette évolution de Thomas, sa première œuvre de synthèse échappe indubitablement à toute tendance « apologétique » en théologie trinitaire. L'étude détaillée menée par R.L. Richard a suffisamment établi ce point pour qu'il ne soit pas nécessaire de nous y arrêter davantage [4]. Le commentaire des *Sentences* ne présente aucune

1. Cf. Thomas, I *Sent.* d. 3, q. 1, a. 2.

2. I *Sent.* d. 3, q. 1, a. 4, ad 3 : « Ex effectibus autem creaturarum, Trinitas personarum probari non potest, ut dictum est. Et ideo relinquitur quod nullo modo possit probari ; et omnes rationes inductae sunt magis adaptationes quaedam, quam necessario concludentes. Remoto enim per impossibile intellectu distinctionis personarum, adhuc remanebit in Deo summa bonitas, et beatitudo, et charitas » ; cf. d. 2, q. un., a. 4, contra et sol.

3. C. Vagaggini, « La hantise des *rationes necessariae* de saint Anselme dans la théologie des processions trinitaires de saint Thomas », dans *Spicilegium Beccense*, I. Congrès international du IXe centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec, Le Bec-Hellouin, Paris, 1959, p. 103-139, cf. p. 124-139. L'interprétation de C. Vagaggini concerne principalement les œuvres de maturité de Thomas.

4. R.L. Richard, *The Problem of an Apologetical Perspective in the Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas*, « Analecta Gregoriana, 131 », Rome, 1963, p. 61-112.

Digitized by Google

tentative, ni en théorie ni en pratique, de construire une théologie trinitaire sur des raisons nécessaires.

C'est sur cette base qu'il faudra saisir la doctrine des vestiges et de l'image de la Trinité. Avec elle, nous entrons dans le domaine des « similitudes » et des « raisons » dont se sert la *sacra doctrina* lorsqu'elle argumente pour manifester la vérité de la foi [1]. Cette étude des vestiges et de l'image, à la dist. 3, se présente comme un préalable critique à l'usage des similitudes et des raisons tirées de l'observation des créatures, en tant que celles-ci représentent leur exemplaire incréé.

Le thème du *vestigium* est discuté en trois articles. Thomas établit d'abord l'existence et la signification du vestige, puis il en explique les « parties », avant d'examiner enfin de quelle manière toutes les créatures possèdent un vestige. Il est vrai que ce thème n'occupera pas une grande place dans la suite du commentaire, mais il importe à la théologie trinitaire que la créature représente quelque chose de la Trinité créatrice, et cela pour deux raisons principales. Le thème du vestige se rattache d'une part à la causalité exemplaire du créateur, dont a vu l'importance pour la pensée de Thomas aux *Sentences* ; il permet ainsi l'accès au ternaire des attributs de puissance, sagesse et bonté, attributs appropriés aux personnes. Le discours théologique sur Dieu, d'autre part, trouve dans la doctrine des vestiges de la Trinité l'expression de la causalité universelle de la Trinité, offrant de la sorte une première base – commune à toutes les créatures – qui permettra de justifier le recours à l'observation du créé (livre de la création et analogie de la foi [2]) en théologie trinitaire.

On pourra parler de vestige, en un sens métaphorique, pour désigner toute représentation confuse de la cause ; au sens propre, cependant, la *ratio* du vestige comporte trois éléments : il faut qu'il y ait une similitude, une certaine « impression » de la cause ; cette similitude doit être imparfaite ; elle doit enfin conduire à une certaine connaissance de son exemplaire [3]. En raison de la déficience de la représentation exercée par le vestige, le terme *vestigium* s'applique proprement à la représentation qui fait connaître la Trinité (vestige de la Trinité), puisque les créatures représentent la Trinité plus imparfaitement qu'elles ne représentent les attributs essentiels. A ce premier stade, Thomas affirme donc l'existence du vestige et sa valeur limitée pour la connaissance de la Trinité : « Par le vestige, nous ne parvenons à la connaissance des personnes que de manière très confuse, puisque [nous y parvenons] par les [attributs] appropriés aux personnes davantage que par leurs propriétés [4] ».

L'examen des diverses parties du vestige, mené par S. Albert avec un grand luxe de détails [5], n'occupe pas longtemps Thomas. Il se limite à montrer la structure ternaire du vestige, puis rassemble les nombreuses triades traditionnelles

1. I *Sent.* d. 3, *div. prim. part. text.* ; cf. *Prol.*, q. un., a. 5, sol.

2. B. Montagnes, « La parole de Dieu dans la création », *RT* 54 (1954) 213-241.

3. I *Sent.* d. 3, q. 2, a. 1, sol. ; pour ces éléments, voir notamment Albert, I *Sent.* d. 3, a. 13-14.

4. Thomas, *ibid.*, ad 3 : « Per vestigium non devenimus in cognitionem personarum, nisi valde confuse ; quia per appropriata personis, magis quam per ipsarum propria ».

5. Albert, I *Sent.* d. 3, a. 15-16.

Digitized by Google

(Augustin principalement [1]) autour de cette structure ternaire. La structure du vestige repose sur l'imitation de la perfection divine par la créature. Si l'on se rappelle le schéma de sortie et de retour mis en valeur par Thomas, son explication des parties du vestige n'est guère surprenante. La créature, en effet, n'atteint pas sa perfection dans ses principes, mais dans la « conjonction » à Dieu qui est sa fin ; cette fin, la créature ne l'atteint pas sans une réalité intermédiaire (*medium*). Il faut donc observer en chaque créature le ternaire *principium, medium, finis*, selon lequel la créature représente la distinction des personnes divines. Le Père est le principe, le Fils est la personne « médiane », le Saint-Esprit est celui en qui se « termine » la procession des personnes [2]. Tandis que la *Somme de théologie* déterminera la structure du vestige en fonction des *propriétés* des personnes [3], l'explication des *Sentences* recourt à l'*ordre* des personnes [4]. Les divers ternaires traditionnels sont ensuite brièvement expliqués en fonction de cette structure fondamentale [5]. Il faut, ici encore, remarquer le caractère synthétique de la pensée de Thomas. Avant lui, Albert tentait de rendre compte de la multiplicité des distributions traditionnelles en distinguant trois points de vue : la considération des choses en soi, dans l'opération, puis en rapport à l'homme [6]. Bonaventure, de son côté, proposait trois autres points de vue : en soi, en rapport aux autres créatures, et en rapport à la cause première [7]. Thomas ne reprend pas ces considérations, mais ramène chaque ternaire des parties du vestige à la triade fondamentale *principium-medium-finis*, de quelque manière que l'on diversifie les propriétés observées dans les créatures [8].

Dans une dernière étape, Thomas affirme l'universalité de la représentation de Dieu par mode de vestige, en tant que toute créature tient de Dieu la perfection de son être. Cela, en toute propriété, revient aux individus subsistants, et non pas aux accidents, bien qu'on puisse trouver une certaine représentation du

1. Voir déjà les *Sententiae*, lib. I, dist. 3 (t. 1/2, p. 68-77), où l'on ne peut manquer de remarquer l'omniprésence d'Augustin. Thomas mentionne également le ternaire dionysien : *essentia-virtus-operatio* (d. 3, q. 2, a. 2, sol.) ; Albert lui ajoutait celui-ci : *lumen-pulchrum-bonum* (d. 3, a. 16). L'un de ces ternaires, abondamment sollicité par Augustin, renvoie immédiatement à l'Écriture : *numerus-pondus-mensura* (*Sg* 11, 21 [11, 20]).

2. Thomas, I *Sent.* d. 3, q. 2, a. 2, sol. : « Et secundum rationem etiam horum trium repraesentatur in creaturis distinctio divinarum personarum, in quibus Filius est media persona, sed Spiritus sanctus est in quo terminatur processio personarum ».

3. Ia, q. 45, a. 7.

4. Pour ce procédé, voir notamment Bonaventure, I *Sent.* d. 36, dubium 4. Suivant H. de Lavalette, cette détermination du vestige aux *Sentences* « reste encore floue » (*La notion d'appropriation*, p. 69) ; H. de Lavalette en suggère la raison suivante : « Ne serait-ce pas parce que saint Thomas y recherche l'ordre des parties, - caractéristique de l'image? » (*ibid.*, note 45). Il est certain que, aux *Sentences*, Thomas reste encore très attaché à la recherche des correspondances entre les vestiges, l'image et la Trinité divine ; nous ne voyons pourtant pas pourquoi sa définition y serait « floue ».

5. Voir le tableau récapitulatif dressé par F. Dander, « Gottesbild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin », *ZKT* 53 (1929) 1-40, cf. p. 37.

6. Albert, I *Sent.* d. 3, a. 16.

7. Bonaventure, I *Sent.* d. 3, p. 1, dubium 3. Bonaventure, de manière assez surprenante si l'on songe à l'importance de sa vision exemplariste de l'univers, ne consacre pas de véritable question au vestige dans cette dist. 3, mais il se limite à discuter ce problème dans les *dubia*.

8. Thomas, I *Sent.* d. 3, q. 2, a. 2, sol. et ad 3.

Digitized by Google

créateur dans les accidents [1]. Cet aspect prolonge l'article précédent, qui déterminait le vestige en fonction de la perfection par laquelle la créature imite Dieu. Il permet également à Thomas de souligner la connexion entre l'être de la créature et le vestige. Même dans l'homme privé de cette perfection qu'est la grâce (accident), le vestige du créateur demeure. Le thème sera repris plus loin, avec davantage de détails, dans l'étude de l'image en l'homme.

Thomas, on le voit, accorde encore une certaine importance aux vestiges dans leur fonction d'indice pour la connaissance de la Trinité, suivant la perspective propre de cette dist. 3. Il est cependant bien loin de la démarche d'Augustin, qui cherchait dans les créatures ces représentations de la Trinité ouvrant la voie à une connaissance plus profonde du mystère de Dieu [2]. La perspective de Thomas est bien plutôt celle d'une organisation du donné traditionnel, organisation menée au moyen d'une définition précise et d'une structure fondamentale qui permettent de synthétiser cette doctrine. Ce faisant, il souligne la réelle représentation de la Trinité par le vestige, en même temps que l'obscurité de la connaissance qu'elle offre. Cette connaissance parvient aux attributs essentiels du créateur ; le lien avec la théologie trinitaire ne pourra donc être établi que par la doctrine des appropriations, qui présuppose la foi. Dans ce contexte, il met en valeur un aspect dont nous avons déjà relevé l'importance pour la structure trinitaire de l'*exitus* et du *reditus*, et que nous rencontrerons encore plus loin : l'*ordre*. La distinction des parties du vestige fait connaître la distinction dans la Trinité, en tant que l'*ordre* de la perfection créée manifeste l'*ordre* en Dieu. Sans parler de hiérarchie divine, Thomas présente ici une première application de sa vision hiérarchique du réel, vision marquée par la correspondance entre l'ordre des personnes divines, l'ordre inhérent à chaque créature, et l'ordre des créatures ordonnées à Dieu.

Après avoir traité des vestiges, à la dist. 3, Thomas consacre sept articles à la question de l'*imago*. Nous n'avons pas à entrer dans tous les détails de cet enseignement aux ramifications complexes. La doctrine de l'image de la Trinité ayant fait l'objet de plusieurs études de valeur [3], nous nous limiterons à une

1. I *Sent.* d. 3, q. 2, a. 3.

2. On trouve chez Albert un lointain écho de la démarche augustinienne, à propos des éléments requis pour la connaissance de Dieu par le vestige : « Secundum est ut ab ipso cognitio inquisitiva Creatoris incipiat » (I *Sent.* d. 3, a. 13, sol.) ; mais les développements d'Albert ne prolonguent guère cette voie.

3. Pour le commentaire sur les *Sentences*, voir surtout D.J. Merriell, *To the Image of the Trinity*. A Study in the Development of Aquinas' Teaching, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, « Studies and Texts, 96 », Toronto, 1990, p. 39-92 ; B. Mondin, « La dottrina della *imago Dei* nel commento alle Sentenze », *Studi tomistici* 2 (1974) 230-247 ; Id., *St. Thomas Aquinas' Philosophy in the Commentary to the Sentences*, The Hague, 1975, p. 58-74 ; M.-J.S. de Laugier de Beaurecueil, « L'homme image de Dieu selon saint Thomas d'Aquin », *Etudes et Recherches. Cahiers de théologie et de philosophie* 8 (1952) 45-82 ; 9 (1955) 37-96, cf. cahier 8, p. 60-72 ; 75-78 ; cahier 9, p. 37-38 ; 42-44 ; 59-63 ; 73-74 ; 82-84 ; E. Reinhardt, *La Imagen de Dios en el hombre (La « imago creationis » según Santo Tomás de Aquino)*. Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, dans *Excerpta e dissertationibus in sacra theologia*, t. 9, n° 7, Pamplona, 1985, p. 379-466 (présente la doctrine de Thomas avec de nombreux renvois aux *Sentences*, mais sans accorder une grande place à la perspective propre de cette œuvre et à l'évolution de Thomas). Nous n'avons pas pu prendre connaissance du travail de dissertation de F.J.A. De Grijs, *Goddelijk mensontwerp*. Een thematische studie over het Beeld Gods in de mens

Digitized by Google

esquisse des principaux aspects qui concernent plus directement la théologie trinitaire. Thomas, comme Albert et Bonaventure, traite de l'image de Dieu à trois endroits de son commentaire. A la dist. 3 du premier Livre, l'étude de l'image de la Trinité s'inscrit dans le contexte des similitudes et des raisons qui offrent une analogie pour la connaissance de la Trinité [1]. Le thème de l'image sera repris à la dist. 28, à propos des propriétés des personnes divines [2], puis, dans une perspective plus anthropologique, à la dist. 16 du deuxième Livre.

La définition de l'image donnée à la dist. 3 suffirait peut-être à elle seule pour situer le propos de Thomas à cet endroit. Tandis que l'image sera définie plus loin comme ce qui imite son exemplaire dans l'expression de son essence et de sa *species* [3], elle se trouve désignée ici comme ce qui représente son exemplaire selon toutes ses parties et selon la disposition de ces parties, permettant de percevoir quelque chose des propriétés internes de l'exemplaire [4]. Le vestige constitue une similitude confuse et imparfaite de son exemplaire ; l'image, de son côté, représente son exemplaire suivant la distinction expresse de ses parties, dans ce qu'il y a de plus noble parmi les créatures. Thomas n'accorde guère d'importance à la représentation de la Trinité dans les dimensions extérieures de l'homme, qui occupait encore S. Albert. Il rappelle également la priorité qui revient au Fils lorsque l'on parle d'image : le Fils est l'image parfaite du Père, tandis que la *mens* créée ne représente qu'imparfaitement le créateur. Mais l'accent de la réflexion de Thomas concerne principalement la similitude trinitaire que constitue l'image, permettant de manifester l'unité et la distinction des personnes [5]. Dans cette perspective, la première place revient à la *mens* humaine, supérieure à la *mens* angélique du point de vue de la représentation de la distinction des personnes [6]. C'est la raison pour laquelle cette première approche offre une description de l'image plutôt qu'une véritable définition [7].

En reprenant les résultats de l'étude de D.J. Merriell, nous pouvons noter quatre traits fondamentaux de l'enseignement sur les *Sentences* : l'image de la

volgens het Scriptum van Thomas van Aquine, Hilversum, Antwerpen, 1967 (cf. *RLT* 2, 1970, n° 398, p. 225-228). On pourra voir chez D.J. Merriell l'indication de nombreux autres ouvrages et articles ayant trait à la question de l'image.

1. I *Sent.* d. 3, q. 3-5. Thomas étudie d'abord le sujet de l'image (q. 3), puis les parties de l'image suivant le ternaire *memoria-intelligentia-voluntas* (q. 4) puis *mens-notitia-amor* (q. 5). L'organisation de ce petit traité est indiquée à la d. 3, *div. sec. part. text.* : la substance de l'image, ce qui la caractérise comme image (*secundum quid attendatur*), puis sa fonction pour la connaissance de la Trinité ; pour l'effort scientifique que représente cette structure (*an sit, quid sit,* puis fonction), voir D.J. Merriell, *To the Image of the Trinity*, p. 53-57.

2. I *Sent.* d. 28, q. 2 ; il s'agit ici des « notions des personnes qui ne sont pas personnelles » ; cf. *ibid., div. text.*

3. I *Sent.* d. 28, q. 2, a. 1, sol. ; II *Sent.* d. 16, q. un., a. 1, sol. ; cette définition s'appuie sur S. Hilaire.

4. I *Sent.* d. 3, q. 3, a. un., sol. : « Imago autem repraesentat rem magis determinate secundum omnes suas partes et dispositiones partium, ex quibus etiam aliquid de interioribus rei percipi potest ».

5. Pour cette place de l'exemplarité dans la doctrine du vestige et de l'image, cf. B. Mondin, *La dottrina della imago Dei,* p. 235-245.

6. I *Sent.* d. 3, q. 3, a. 1, ad 4 ; cf. M.-J.S. de Laugier de Beaurecueil, *L'homme image de Dieu*, cahier 9, p. 60.

7. D.J. Merriell, *To the Image of the Trinity*, p. 41-51.

Digitized by Google

Trinité réside dans les puissances [1] de la plus haute partie de l'âme, la *mens* ; elle se trouve dans ces puissances même lorsque leur degré d'activité est le plus bas ; la fonction de l'image réside principalement dans la représentation de son exemplaire ; elle existe en l'homme en vertu de sa nature, étant de la sorte permanente et inamissible [2]. L'ensemble de cette réflexion cherche à élaborer une doctrine de l'image adaptée aux besoins de la théologie trinitaire, transcrivant sur le plan ontologique les analyses psychologiques d'Augustin. Lorsqu'il y a divergence entre la pensée d'Augustin et le donné aristotélicien, par exemple à propos de la *memoria*, Thomas se montre davantage soucieux de sauvegarder la perspective d'Augustin que de donner une définition des puissances répondant aux analyses scientifiques d'Aristote [3]. On comprend dès lors l'intérêt que représente, pour Thomas, la recherche des caractéristiques internes de l'image : il s'agit ici de fonder et d'expliquer les propriétés selon lesquelles l'image créée offre une similitude permettant de connaître la Trinité. Cette recherche conduit à préciser les caractéristiques de l'image dans sa fonction de représentation. Bonaventure et Albert en retenaient trois ou quatre [4]. Thomas, prolongeant la réflexion de ses devanciers, en énumère cinq :

> « L'image, comme on l'a dit, désigne une représentation expresse. Or cette représentation expresse réside dans les puissances elles-mêmes en raison de cinq [caractéristiques]. Deux d'entre elles se prennent de l'âme elle-même, à savoir la consubstantialité et la distinction des puissances, et elles sont invariablement présentes, quels que soient les objets. Les trois autres, à savoir l'égalité, l'ordre et l'imitation actuelle, concernent les objets, et elles sont donc présentes de manière diverse suivant le rapport aux divers objets [5] ».

La consubstantialité et la distinction se vérifient donc indépendamment de la considération des objets, tandis que l'égalité, l'ordre et l'imitation actuelle s'observent de manière distincte selon les objets considérés. Les deux premières caractéristiques demeurent de manière invariable en raison de la structure de l'âme ; les trois autres se réalisent diversement selon que l'activité spirituelle

1. Thomas parle ici de « puissances de l'âme » (*potentiae animae*) dans un sens large, désignant toute propriété (*proprietas*) consécutive à l'essence de l'âme, conformément à sa nature (I *Sent.* d. 3, q. 4, a. 1, sol.). Cela permet notamment de rendre compte de la *memoria* (héritage augustinien en tension avec l'anthropologie aristotélicienne). Thomas, dans une ligne de pensée ouverte par Alexandre de Halès, suit ici son maître Albert, tout comme dans l'utilisation du concept de « tout potentiel » pour le rapport de l'âme à ses puissances (cf. D.J. Merriell, *op. cit.*, p. 59-64) ; voir ci-dessus, ch. II,1,A.

2. D.J. Merriell, *To the Image of the Trinity*, p. 51.

3. I *Sent.* d. 3, q. 4, a. 1 ; nous avons observé cette même attitude chez Albert.

4. Bonaventure, I *Sent.* d. 3, *div. text.* : trinité, unité, égalité ; d. 3, p. 2, a. 2, q. 2 : ordre, égalité, consubstantialité ; Albert, I *Sent.* d. 3, a. 19, ad 7-8 : procession, égalité et consubstantialité ; ordre, égalité et consubstantialité ; cf. Thomas, I *Sent.* d. 3, *div. sec. part. text.* (distinction, unité, égalité).

5. I *Sent.* d. 3, q. 4, a. 4, sol. : « Sicut dictum est, imago dicit expressam repraesentationem. Expressa autem repraesentatio est in ipsis potentiis propter quinque. Quorum duo se tenent ex parte ipsius animae, scilicet consubstantialitas et distinctio potentiarum, et ideo se habent indifferenter respectu quorumlibet objectorum ; alia vero tria, siclicet aequalitas, et ordo, et actualis imitatio respiciunt objecta, unde se habent diversimode respectu diversorum objectorum ».

Digitized by Google

porte sur le monde extérieur, sur l'âme ou sur Dieu : l'image réside de manière plus vraie (*verius*) dans le rapport à soi, trouvant son degré suprême de vérité (*verissime*) dans le rapport à cet « objet » qu'est Dieu [1]. L'aspect le plus dynamique de l'image revient à la cinquième caractéristique, l'*actualis imitatio*. Cette imitation actuelle désigne une réalité supérieure à une simple relation de similitude ou de dérivation. Elle consiste dans une « re-présentation » active de l'exemplaire, lorsque les puissances se tournent vers l'âme elle-même, et à un degré supérieur lorsqu'elles se tournent vers Dieu. Cette réponse de Thomas, ici encore, s'inspire d'Albert (*actus imitandi* [2]) ; elle rejoint également la perspective de Bonaventure qui parlait de conformation (*conformatio* [3]). Mais le dynamisme de l'image consiste moins dans les opérations par lesquelles l'homme rejoint Dieu que dans la tendance à rendre plus expressive la ressemblance qui existe entre l'homme et son créateur (structure de l'âme) [4].

Jusqu'ici, l'analyse de Thomas concernait principalement le ternaire mémoire-intelligence-volonté. Ce n'est qu'au terme de ce petit traité de l'image qu'il examine brièvement l'autre triade augustinienne : *mens-notitia-amor*. Il n'a guère de peine à la rattacher à ce qui vient d'être exposé, en reprenant la définition de la *mens* comme la partie supérieure de l'âme (sujet de l'image), puis en définissant la *notitia* comme l'habitus de la mémoire et l'*amor* comme l'habitus de la volonté [5]. Ce second ternaire se prend donc à la fois selon l'essence de l'âme et selon ses habitus consubstantiels, tandis que le premier concernait les puissances de l'âme. C'est la raison pour laquelle ce ternaire, étudié en dernière place, présente une similitude plus éloignée et donc moins propre que le ternaire précédent.

Il faut alors observer chez le jeune Thomas un intérêt plus marqué pour l'image de création, et surtout l'« image de similitude », que pour l'image de recréation. Suivant son interprétation des expressions données par la *Glose* [6], l'*imago creationis* réside dans la *ratio* par laquelle l'homme imite l'intellectualité de Dieu ; l'*imago similitudinis* consiste dans la distinction des puissances qui représentent la Trinité des personnes divines, tandis que l'*imago recreationis* consiste dans les habitus de grâce par lesquels l'homme imite actuellement Dieu [7]. Or, dès le premier article de ce traité de l'image, c'est bien la repré-

1. *Ibid.* ; cf. M.-J.S. de Laugier de Beaurecueil, *L'homme image de Dieu*, cahier 9, p. 42-44.

2. Albert, I *Sent.* d. 3, a. 32, sol. ; cf. a. 22, sol. ; M.-J.S. de Laugier de Beaurecueil note à ce égard : « Il [Thomas] ne fait guère que reprendre à son compte, en le condensant et en l'élaguant, l'enseignement de son maître Albert le Grand, auquel on pourrait renvoyer presque à chaque ligne du *Commentaire* » (*L'homme image de Dieu*, cahier 9, p. 44). Cf. D.J. Merriell, *To the Image of the Trinity*, p. 71-73.

3. Bonaventure, I *Sent.* d. 3, p. 2, a. 1, q. 2, concl.

4. M.-J.S. de Laugier de Beaurecueil, *L'homme image de Dieu*, cahier 9, p 82-84. Cette analyse reste au plan d'une ontologie de l'image. « En somme, le *Commentaire des Sentences* ne nous fournit que peu d'éléments constructeurs d'une morale de l'*Imago Dei* » (*ibid.*, p. 83).

5. Thomas, I *Sent.* d. 3, q. 5. La *memoria* et la *notitia* sont ramenées au même habitus. La réponse de Thomas reprend ici les principaux résultats de l'analyse d'Albert (I *Sent.* d. 3, a. 36).

6. *Glossa ordinaria* sur le *Ps* 4, 7 (*PL* 113, 849).

7. Thomas, I *Sent.* d. 3, *exp. sec. part. text.* ; cette explication reprend cette d'Albert (I *Sent.* d. 3, a. 19) ; M.-J.S. de Laugier de Beaurecueil, *L'homme image de Dieu*, cahier 9,

Digitized by Google

sentation de la Trinité dans la *mens*, suivant les puissances de l'âme, qui intéresse principalement Thomas. Il s'applique à souligner le caractère inamissible de l'image, en vertu des propriétés naturelles de l'homme [1], ainsi que les caractéristiques par lesquelles l'image offre une similitude de la Trinité. De ces caractéristiques, on l'a vu, la plupart demeurent au plan d'une représentation statique de la Trinité ; la voie d'une considération dynamique de l'image n'est ouverte que par le thème de l'« imitation actuelle » [2].

Cette rapide analyse de l'enseignement de Thomas au sujet de l'image, au seuil du traité de la Trinité, revêt un grand intérêt pour notre propos si on la situe dans l'ensemble de la théologie trinitaire. Thomas y pose plusieurs concepts de première importance pour la théologie trinitaire : la consubstantialité et la distinction, l'égalité et l'ordre. Cet enseignement ouvre également la voie à une considération de l'activité par laquelle l'homme s'oriente vers la Trinité (imitation actuelle), mais celle-ci est encore peu exploitée. Thomas s'applique surtout à montrer les correspondances entre l'image créée et la Trinité incréée, au moyen d'une analyse ontologique de l'héritage augustinien (Albert). Tous ces éléments semblent établis en fonction de leur valeur pour la théologie trinitaire, c'est-à-dire en vue de la manifestation de la Trinité divine sur la base de l'*imago Trinitatis* dans l'homme. Cette connexion entre la doctrine de l'image et la théologie trinitaire apparaît même comme l'une des notes dominantes de la question de l'image. Mais la conclusion qui s'impose est plus contrastée puisque, malgré la solide analyse menée à la dist. 3, Thomas ne trouvera pas dans la doctrine de l'image le fondement de sa théologie trinitaire. L'image de la Trinité n'est pas encore vue en fonction des termes des processions divines, et elle ne conduira pas à une élaboration systématique de la théologie trinitaire sur la base de la double procession immanente du *Verbe* et de l'*Amour*.

Les processions trinitaires seront expliquées, dans un premier temps, sur la base de la nature et de la volonté (libéralité-amour). Ce n'est que dans un second temps, lorsque la procession du Fils et celle du Saint-Esprit auront été établies par une autre démarche, que le bénéfice de la doctrine de l'image sera réintégré en théologie trinitaire (étude du Verbe et de l'Amour, de leurs effets en faveur de la créature). Mais si les thèmes associés à l'image sont très fréquents (intelligence et volonté, verbe et amour, sagesse et charité [3]), l'usage explicite de la

p. 73-74 ; D.J. Merriell, *To the Image of the Trinity*, p. 80-81. Dans la *Somme de théologie* (Ia, q. 93, a. 4, sol.), Thomas en donnera une interprétation profondément différente, voyant dans ce ternaire l'image de Dieu en tout homme (création), dans les justes (recréation) et dans les bienheureux (similitude) ; cf. E. Reinhardt, *La Imagen de Dios en el hombre*, p. 436-463.

1. II *Sent.* d. 16, q. un., a. 3, ad 2 : « Imago invenitur in homine et in angelo quantum ad naturalia sua, non quantum ad habitum gratiae vel gloriae ».

2. Voir D.J. Merriell, *To the Image of the Trinity*, p. 69-79 ; 91-92.

3. Il faut apporter ici une importante réserve aux conclusions de D.J. Merriell. Selon son interprétation, Thomas ne se réfère pas une seule fois à l'image de la Trinité dans la section consacrée à l'inhabitation de la Trinité, dans le contexte des missions invisibles (*To the Image of the Trinity*, p. 85) ; il n'y aurait alors aucune connexion entre l'inhabitation des personnes et la doctrine de l'image (p. 84, note 120). Cela pourrait être vrai si l'on devait s'en tenir à la mention explicite de l'*imago*, mais cette interprétation ne rend pas compte de l'importance que Thomas accorde à l'assimilation au Verbe et à l'Amour par les dons des missions. Thomas, par ailleurs, parle de *notitia* et d'*amor* pour désigner les dons de sagesse et de charité (voir par

Digitized by Google

doctrine de l'image l'est beaucoup moins. Dans le traité des processions, il n'intervient que dans quelques arguments *pro* et *contra* de certains problèmes particuliers. Il n'est pas sans intérêt de noter à cet égard que le ternaire de l'image le plus fréquemment invoqué en théologie trinitaire sera celui de *mens-notitia-amor* (ou les deux termes *notitia-amor* seulement), dont Thomas a pourtant expliqué la déficience ; il présente cependant l'avantage de désigner les personnes qui procèdent, et permet également de manifester le rapport de la seconde procession à l'égard de la première [1]. Ces usages restent cependant fort restreints.

La réserve de Thomas en ce domaine n'est certainement pas étrangère à la valeur limitée qu'il reconnaît aux raisons théologiques dans l'exposé de la foi trinitaire. La fermeté de cette compréhension du rôle de la raison, en théorie comme en pratique, constitue l'un des traits caractéristiques de la théologie trinitaire du commentaire. Parmi ces raisons théologiques, en outre, ni le thème des vestiges de la Trinité ni celui de l'image de la Trinité n'occupent la première place. Cette première place est occupée par le binôme nature-volonté, qui reste en deçà des constructions plus « scientifiques » des œuvres ultérieures de Thomas en théologie trinitaire. L'exemplarisme qui sous-tend le traité du vestige et de l'image s'exprimera alors davantage dans le thème de la communication de la nature et dans la thèse de la causalité créatrice des personnes divines (causalité de l'Artiste divin).

exemple I *Sent.* d. 15, q. 4, a. 1, ad 3 ; a. 2, ad 4) ; ce vocabulaire indique clairement la présence du thème de l'image.

1. Le thème de l'image n'apparaît pas explicitement dans les dist. 4-9 ; il est mentionné à plusieurs reprises dans le traité consacré à la procession du Saint-Esprit, dans les contextes suivants : la procession du Saint-Esprit comme Amour (I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1, contra 1 : *notitia-amor*), sa procession *a Patre et Filio* (d. 11, q. un., a. 1, contra 2 : *notitia-amor*), l'« antériorité » de la génération à l'égard de la procession (d. 12, q. un., a. 1, arg. 3 : *mens-notitia-amor*), la procession du Saint-Esprit *mediante Filio* (d. 12, q. un., a. 3, arg. 3 et ad 3 : *mens-notitia-amor*), la procession en Dieu (d. 13, q. un., a. 1, contra 2 : *mens-notita-amor*), la mission visible (d. 16, q. un., a. 1, arg. 2 : *imago*, sans autre précision), la charité (d. 17, q. 1, a. 5, contra 2 : *imago naturalis quae est anima*).

Digitized by Google

CHAPITRE XIII

LA GÉNÉRATION DU FILS ET LA PROCESSION DE L'AMOUR

Thomas expose la première procession en termes de génération et de nature. Dans ce contexte, suivant le texte du Lombard, il examine le rôle propre de la nature et de la volonté à l'égard des processions divines et de la création. L'intérêt de ces explications, pour notre propos, réside dans les précisions relatives à la nature et à la volonté dans les productions divines ; elles permettront à Thomas d'affirmer en toute clarté la causalité créatrice des personnes divines, puis de s'en servir pour l'élaboration de sa théologie trinitaire. Cette démarche donne lieu à une première synthèse, à la dist. 10, lorsque Thomas expose la procession du Saint-Esprit comme Amour.

1. LA GÉNÉRATION DU FILS

Le traité des processions s'ouvre par la question de la génération du Fils, dans une première section (dist. 4-9) dont la structure se révèle assez complexe. Le texte du Lombard impose en effet à Thomas une organisation peu scientifique, mêlant à l'étude de la génération plusieurs problèmes relatifs au langage théologique et aux attributs de Dieu [1]. Thomas y rappelle d'abord que l'affirmation de la génération du Fils ne repose que sur l'autorité de la foi, la raison étant incapable de la prouver ou même de la confirmer [2]. Sur cette base, la raison

1. Suivant les *divisions du texte* proposées par Thomas, les dist. 2-7 traitent de « la Trinité des personnes dans l'unité de l'essence », tandis que les dist. 8-34 « poursuivent la détermination de l'Unité et de la Trinité » (I *Sent.* d. 2, *div. text.*). Cette première organisation apparaît fort peu éclairante, mais le détail l'est un peu davantage : les dist. 2-3 concernent la manifestation de la vérité de cette doctrine (*manifestat veritatem*), puis les dist. 4-7 excluent certains doutes au sujet de cette vérité (*excludit dubitationem* ; *ibid.*). La dist. 8 concerne l'essence (d. 8, *div. text.*), puis la dist. 9 ouvre la section consacrée à la distinction des personnes, en traitant de la génération du Fils (d. 9, *div. text.*). En réalité, l'ensemble constitué par les dist. 4-9 du commentaire traite d'une manière générale de la génération, à l'exception de la dist. 8 qui étudie certains problèmes relatifs à l'essence divine (*esse* de Dieu, éternité, immutabilité, simplicité, substance etc.).

2. I *Sent.* d. 4, q. 1, a. 1, sol. : « Respondeo dicendum, quod generationem esse in divinis, ratione efficaciter confirmari non potest, sicut supra dictum est, sed auctoritate et fide tenetur : unde simpliciter concedendum est, generationem esse in divinis ».

Digitized by Google

théologique explore la convenance de la génération divine au moyen de la considération des créatures.

La démarche de Thomas relève ici de la doctrine commune des noms divins : toute perfection observée dans les créatures peut être attribuée à Dieu, en excluant strictement toutes les imperfections que revêt sa possession par les créatures. Or l'analogie fondamentale, qui commande tout ce traité, est celle de la *génération*, la deuxième personne étant envisagée très clairement sous le nom de *Fils* [1]. Considérant donc la génération dans le monde créé, Thomas retient les éléments de sa *ratio* qui n'impliquent aucune imperfection, c'est-à-dire la réception de l'essence dans une similitude parfaite, ou, du point de vue actif, la communication de l'essence : « La communication, en effet, est consécutive à la raison d'acte : c'est pourquoi toute forme est, de soi, communicable ». Cette communication est ainsi une perfection « noble [2] » que l'on peut attribuer à Dieu. La génération divine n'étant pas une réalité intermédiaire entre le Père et le Fils, elle désigne au sens passif la propriété du Fils (filiation), et au sens actif la propriété du Père (paternité) [3]. Cet exposé de la génération repose sur la doctrine de l'exemplarité divine et de la dérivation des perfections, omniprésente dans le commentaire :

> « Ainsi conçue, la génération réside *per prius* en Dieu, et toute génération [qui a lieu] dans les créatures descend d'elle et l'imite autant qu'elle le peut, quoique de manière déficiente. C'est pourquoi [il est dit en] *Eph.* 3, 15 : *Par qui est nommée toute paternité dans les cieux et sur la terre* [4] ».

Le point de départ du traité des processions est donc fourni par la foi, que la raison théologique développe en s'appuyant sur l'idée de la dérivation des perfections qui « descendent » de Dieu vers les créatures (« imitation »). La doctrine critique des noms divins en constitue l'instrument indispensable, puisqu'elle permet au théologien de distinguer la *ratio* propre de la génération et le mode imparfait qu'elle revêt dans les créatures. Suivant cette *ratio* propre, la génération réside *per prius* en Dieu, bien que, du point de vue de notre connaissance et de notre langage (mode de signifier, *ratio usitata in nomine*), elle se prenne à partir des créatures [5]. De cette manière, la paternité et la filiation que l'on rencontre dans les créatures existent par une participation de la paternité et de la filiation en Dieu, leur exemplaire incréé. Thomas reprendra ce thème, en soulignant son importance pour notre connaissance de la Trinité (analogie de la

1. Voir R.L. Richard, *The Problem of an Apologetical Perspective*, p. 85-94.

2. Thomas, *ibid.* : « Communicatio enim consequitur rationem actus : unde omnis forma, quantum est de se, communicabilis est ; et ideo communicatio pertinet ad nobilitatem ». Thomas énonce ici un principe fondamental : l'acte est, par sa nature, essentiellement généreux et expansif ; cette communication est impliquée dans la notion même d'acte : l'acte est une perfection qui se communique et se donne ; la forme, intrinsèquement liée à l'acte, est principe d'action et de soi communicable. Cf. J. de Finance, *Etre et Agir*, p. 61-77 ; G. Reichberg, « La communication de la nature divine en Dieu selon Thomas d'Aquin », *RT* 93 (1993) 50-65.

3. *Ibid.*, ad 4.

4. *Ibid.*, sol. : « Et hoc modo accepta generatione est per prius in Deo, et omnis generatio in creaturis descendit ab illa, et imitatur eam quantum potest, quamvis deficiat. Unde ad *Ephes.* III [15] : *Ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur* ».

5. I *Sent.* d. 4, q. 1, a. 1, sol.

Digitized by Google

foi, avec la même référence au passage des *Ephésiens*), à plusieurs reprises : dans le contexte de la procession du Saint-Esprit [1], des noms divins [2], de l'image de la Trinité [3], de l'adoption filiale [4] et de la divinité du Fils [5]. Thomas inscrit cet enseignement dans la même ligne de pensée que celui de la causalité des personnes divines, suivant le principe du *maxime tale* invoqué dès le *Prologue* : ce qui est souverainement vrai est la cause de la vérité de tout ce qui vient ensuite [6].

La génération divine constitue donc, selon sa *ratio* propre, la communication souveraine de la nature divine ; elle est l'exemplaire de toute autre communication qui dérive de ce premier processus. Le terme « génération » signifie de manière active ce que les propriétés signifient à la manière d'une forme, c'est-à-dire la paternité et la filiation en Dieu, desquelles « descendent » toute paternité et filiation dans les créatures.

Le traité de la génération, avec les thèmes de la communication, de l'exemplarité et de la dérivation des perfections divines, présente ainsi un climat de pensée identique à celui qui inspire le *Prologue* général, dans la permanence d'une même intuition. Cet aspect, peu remarqué par les études consacrées à la théologie trinitaire de Thomas aux *Sentences*, s'explique dans une large mesure par l'influence d'Albert et, à un moindre degré, de Bonaventure. Albert, ainsi qu'on l'a vu plus haut [7], fonde sa réponse sur un principe semblable à celui de Thomas : toute nature est, de soi, communicable ; or cette aptitude, en Dieu, ne peut exister qu'en acte ; c'est ainsi qu'il y a en Dieu une communication souverainement parfaite de la nature, communication à une personne distincte dans l'identité de cette nature. L'ensemble de la réponse d'Albert développe longuement cet argument, en le considérant sous divers aspects [8]. Le même principe est brièvement repris par Bonaventure, en des termes très proches de ceux d'Albert [9]. Mais, plus profondément encore, Albert prolonge la question de

1. I *Sent.* d. 10, q. un., a. 4, arg. 3.

2. I *Sent.* d. 22, q. un., a. 2, contra 1 ; d. 34, *exp. text.*

3. II *Sent.* d. 16, q. un., a. 1, ad 2 : le nom *imago* « descend » du Fils vers les créatures, tout comme la paternité.

4. III *Sent.* d. 10, q. 2, a. 1, qla 3, arg. 2.

5. III *Sent.* d. 11, q. un., a. 1, sol.

6. *Ibid.* : « Filius naturaliter a Patre procedit. Hoc enim ipsum nomen filiationis demonstrat, si vera filiatio sit : quod oportet maxime esse in illa filiatione et paternitate *ex quo omnis paternitas et filiatio in coelo et in terra nominatur*, *Eph.* III [15]. 'Maxime enim vera sunt quae sunt causa esse veritatis in aliis' ut dicitur II *Metaph.* ». Cette réponse apparaît dans la rédaction définitive du corps de l'article, remplaçant une première réponse plus laborieuse qui ne faisait pas intervenir la référence aux *Ephésiens* ni celle à Aristote ; cf. P.-M. Gils, *Textes inédits de S. Thomas*, p. 208-210.

7. Voir ci-dessus, ch. I,3.

8. Albert, I *Sent.* d. 4, a. 3, sol. ; Albert étend cette « communicabilité » aux deux processions divines : « Revera essentia divina communicabilis est per generationem et processionem » (I *Sent.* d. 5, a. 1, sol.) ; notons, dans ce contexte, la présence du vocabulaire du *flux* (*ibid.*, arg. 3).

9. Bonaventure, I *Sent.* d. 9, a. un., q. 1, concl. ; Bonaventure y voit la « raison principale » (*potissima ratio, ut credo*) de la génération ; il s'en sert, d'une manière qui diffère de celle des dominicains, pour conclure avec nécessité : « ideo credo quod necesse est in divinis ponere generationem » (*ibid.*) ; cf. d. 5, a. 2, q. 2, concl. Notons que Thomas suit l'organisation d'Albert en posant la question de l'existence de la génération (*an sit*) à la dist. 4,

Digitized by Google

l'*an sit* de la génération par le problème du rapport entre la génération divine et la génération créée. Dans ce nouvel article, Albert invoque plusieurs arguments, parmi lesquels il faut relever le passage des *Ephésiens* 3, 15 [1] ainsi que la référence à la pensée du Pseudo-Denys : la paternité « descend » de Dieu vers ses créatures [2]. Du côté de la réalité elle-même, la génération et la paternité conviennent donc *per prius* à Dieu et *per posterius* aux créatures. Le rapport doit être inversé si l'on ne considère plus la réalité, mais la *ratio usitata in nomine* [3]. Les principaux éléments de la réponse de Thomas, ceux-là précisément qui manifestent la permanence d'une intuition centrale de son commentaire, semblent directement issus d'Albert : communication de la nature en vertu de la parfaite actualité de Dieu, théorie des noms divins, exemplarisme, dérivation des perfections. Sur ce point, la théologie trinitaire du jeune Thomas se situe très nettement dans le prolongement du commentaire d'Albert dont elle résume l'enseignement.

2. LA NATURE ET LA VOLONTÉ

Sans discuter davantage les problèmes relatifs à la personne et à l'essence dans la génération [4], il nous faut encore examiner de plus près la place de la nature et de la volonté dans la doctrine des processions. Cette question intervient à la dist. 6, où Thomas explique trois aspects de la génération considérée du côté de son principe : la nécessité, la volonté et la nature. Chacun de ces trois aspects conduit à souligner les prérogatives de la procession divine à l'égard de la production des créatures. Seuls les deux derniers nous intéressent plus précisément ici.

La génération est une communication de la nature. Elle a pour principe (principe *quo*) l'essence divine, non pas exactement sous la raison d'essence, mais sous la raison de *nature* : le Père engendre le Fils « par nature » (*naturaliter* ou *natura*) [5]. Comment faut-il alors concevoir le rôle de la volonté dans la génération ? Cette question, reprenant un problème issu des controverses ariennes de l'Antiquité, donne lieu à une petite synthèse des rapports entre les processions trinitaires et la création du point de vue des attributs divins. Le problème, dont l'importance n'a guère été relevée par les travaux consacrés à la

tandis que Bonaventure l'examine à la dist. 9. Remarquons enfin que la *Summa halensis* présentait une autre voie de réponse, inspirée de Richard de Saint-Victor et de Jean Damascène (lib. I, p. 1, inq. 2, tract. un., q. 1, tit. 1, c. 1, sol. ; éd. Quaracchi, t. 1, n° 295) ; faut-il alors penser à une influence d'Albert sur Bonaventure ?

1. Albert, I *Sent.* d. 4, a. 4, arg. 1 ; Bonaventure invoque également ce passage (I *Sent.* d. 9, a. un., q. 1, arg. 2), mais sans faire valoir son interprétation dionysienne ni toutes les précisions apportées par Albert.

2. Albert, *ibid.*, arg. 2 ; on a vu qu'Albert trouvait chez le Pseudo-Denys l'affirmation de la causalité du premier processus par lequel tout processus ultérieur est produit et nommé ; voir ci-dessus, ch. IV,2,B.

3. Albert, *ibid.*, sol. ; c'est exactement cette explication que reprend Thomas, avec un vocabulaire comparable (*ratio usitata in nomine*).

4. Voir ci-dessus, ch. X,2,A.

5. Thomas, I *Sent.* d. 6, q. un., a. 3.

Digitized by Google

Trinité créatrice chez Thomas [1], présente en effet un bref aperçu des principaux aspects qui commandent les développements ultérieurs concernant la Trinité créatrice. Ici encore, une brève comparaison avec les réponses d'Albert et de Bonaventure se révélera extrêmement fructueuse pour saisir les sources de la pensée du jeune Thomas et leur reprise dans une nouvelle synthèse.

Albert situe la volonté dans la génération en distinguant trois modes de la volonté : la volonté « antécédente » qui dispose l'agent à vouloir ce qu'il va faire (*voluntas antecedens*), la volonté « accédente » qui résulte d'une nouvelle appréhension de l'objet et précède immédiatement l'acte (*voluntas accedens*), et enfin la volonté « concomitante » qui concourt à l'acte (*voluntas concomitans*). C'est de cette dernière manière que la volonté intervient dans la génération : le Père, par volonté concomitante, veut engendrer le Fils par nature [2]. Dans la discussion de ce problème, Albert ne fait pas intervenir le rapport entre la Trinité et la création. La solution de Bonaventure reprend la triple distinction mise en œuvre par Albert, en soulignant au préalable la différence qui existe entre la volonté considérée comme ce qui « approuve » (*in ratione approbantis*) et comme ce qui produit (*in ratione producentis*) [3]. Le franciscain, ainsi qu'on l'a vu, prolonge cette question par celle de l'exemplarité de la procession du Fils. C'est ici que, suivant une intuition caractéristique de sa théologie trinitaire, il présente une première fois la procession du Fils comme *ratio exemplandi* et la procession du Saint-Esprit comme *ratio liberalitatis* à l'égard de la production des créatures [4]. L'article de Thomas reprend divers arguments *pro* et *contra* déjà produits par Albert [5] ; il rappelle également, au terme de sa réponse, la distinction du triple mode de la volonté. Mais l'essentiel de la réponse, qui précise le rôle distinct de la nature et de la volonté dans les processions trinitaires et dans la création, apparaît comme un condensé de la pensée de Bonaventure. La doctrine du franciscain n'est pas reprise matériellement mais, ainsi qu'on va le voir, élaguée et organisée.

Thomas distingue deux rapports de la volonté à ce qui est voulu. Le premier consiste dans la relation de la puissance à son objet. De cette première manière, qui correspond à la volonté d'« approbation » chez Bonaventure, tout ce qui est

1. I *Sent.* d. 6, q. un., a. 2. Le problème est négligé par l'étude de G. Marengo, qui souligne l'importance de l'acte créateur (exemplarité) pour la doctrine des processions, mais qui n'en voit pas le fondement dans l'analyse des attributs (*Trinità e creazione*, p. 48-59) ; F. Marinelli accorde davantage d'attention à cette question (*Personalismo trinitario*, p. 198-199), mais il l'aborde du point de vue de la distinction entre l'aspect notionnel et l'aspect essentiel qu'il faut observer dans le rapport de la procession divine à l'égard de la créature. Cette perspective, qui est celle de la dist. 32 (q. 1, a. 3), ne rend pas tout à fait compte du propos de Thomas à la dist. 6 : la place de la nature et de la volonté dans les actes par lesquels Dieu produit « quelque chose » (la personne ou la créature). C'est la lecture du commentaire de Bonaventure qui nous a rendu attentif à cet aspect.

2. Albert, I *Sent.* d. 6, a. 1, sol. (seconde partie) ; cette réponse s'inspire de celle de Pierre Lombard (*Sententiae*, lib. I, dist. 6, c. un. ; t.1/2, p. 89-91).

3. Bonaventure, I *Sent.* d. 6, a. un., q. 2.

4. *Ibid.*, q. 3 ; voir ci-dessus, ch. VI,3.

5. Thomas, I *Sent.* d. 6, q. un., a. 2 ; pour les trois arguments de cet article, voir Albert, *loc. cit.*, a. 1 (seconde partie), arg. 1 et 4 ; a. 3, arg. 3, ainsi que leurs réponses ; (cf. aussi Bonaventure, *loc. cit.*, q. 2, arg. 6). L'argument *contra* qui fait référence au *De synodis* d'Hilaire de Poitiers est également produit par Albert (a. 3, *contra*).

Digitized by Google

voulu par Dieu, y compris la génération, existe par sa volonté. Le second rapport est celui que la volonté entretient avec ce qui est voulu lorsque cette volonté est considérée comme un principe (*sicut principium*). Ce second rapport correspond alors à la considération de la volonté *in ratione producentis* chez Bonaventure. Thomas, pourtant, ne poursuit pas la voie de Bonaventure qui distinguait ici la volonté comme principe distinct de la nature et comme principe joint à la nature. Il développe plutôt sa réponse sur la base de l'analyse du rôle de la nature et de la volonté dans la Trinité et la création. De cette manière, il va intégrer à l'étude de la procession « par nature » ce que Bonaventure expliquait à propos de la causalité exemplaire de cette procession. Il reprendra également le parallélisme que Bonaventure établissait entre les deux processions divines (*ratio exemplandi* et *ratio liberalitatis*).

Lorsque la volonté est considérée comme un principe, explique Thomas, elle peut avoir un double rapport à ce dont elle est le principe. Ce rapport peut être celui du *principium* à l'égard de la *ratio principiandi*, ou celui du *principium* à l'égard du *principiatum*. Il n'est pas aisé de traduire ces expressions scolastiques, pour lesquelles la langue française n'offre pas de mots correspondants. Le *principiatum* désigne la réalité qui est produite par le principe, ce qui est « principié », c'est-à-dire le terme issu de l'acte de production. La *ratio principiandi*, de son côté, signifie la raison suivant laquelle cette production a lieu ; elle ne désigne pas le terme dernier de l'acte de production, mais ce qui, dans le principe, rend formellement compte de la production. Dans le cas qui nous occupe ici, le rapport à la *ratio principiandi* est celui que la volonté, lorsqu'on la considère comme *principium*, entretient avec la procession du Saint-Esprit. Le Saint-Esprit procède comme l'Amour, et c'est dans cet Amour que la volonté divine produit les créatures (les *principiata*) [1]. Pour l'expliquer, Thomas fait valoir le parallèle offert par la procession du Fils. L'intellect divin, considéré comme principe, se rapporte à la génération du Fils (Verbe et Art) de la même manière que la volonté se rapporte à la procession du Saint-Esprit (Amour).

L'analogie de l'artiste divin conduit ainsi à désigner le Fils comme l'Art du Père, les créatures étant produites à la manière des œuvres de cet Art (*artificiata*) [2]. Le Fils procède donc comme la *ratio principiandi* de ce que Dieu produit par son intellect, tandis que le Saint-Esprit procède comme la *ratio principiandi* de ce que Dieu produit par sa volonté [3]. La volonté divine étant souverainement libre, ce qui est « principié » par elle (*principiata voluntatis*) désigne ce qui peut être ou ne pas être, c'est-à-dire la créature. C'est de cette manière que la volonté est le principe de la création, mais non pas de la

1. Thomas, I *Sent.* d. 6, q. un., a. 2, sol. : « Si autem comparetur voluntas ad aliquid sicut principium, hoc potest esse dupliciter : quia aut illud ad quod comparatur sicut principium dicit rationem principiandi ; aut dicit ipsum principiatum. Si primo modo, sic comparatur voluntas ad processionem Spiritus sancti, qui procedit ut amor, in quo amore voluntas principiata producit, scilicet creaturas ». Le texte de l'édition de Parme présente une légère variante pour la fin de la seconde phrase, sans influence sur le sens de ce passage : « ... in quo voluntas principiata omnia, scilicet creaturas, amore producit ».

2. *Ibid.*, contra 1 : « Sed Filius non producitur a Patre sicut artificiatum, immo sicut ars ; sed creaturae sicut artificiata ».

3. *Ibid.*, sol. : « Et secundum hunc modum etiam intellectus in Deo se habet ad generationem Filii, qui procedit ut verbum et ars ».

Digitized by Google

génération du Fils [1]. Thomas rejoint alors, dans sa conclusion, les résultats de l'analyse du triple mode de la volonté. Le premier mode, celui de la volonté « accédente », doit être strictement exclu puisqu'il implique une mutation. La volonté concomitante, de son côté, se ramène au rapport de la puissance à l'objet ; ce rapport, on l'a vu, concerne tout ce que Dieu veut, et s'applique donc également à la génération du Fils. Quant à la volonté antécédente, elle concerne le rapport du *principium* au *principiatum*, et s'applique donc à la production des créatures [2].

Notons déjà que ce que Thomas expose ici à propos de la génération du Fils s'appliquera également, *mutatis mutandis*, à la procession du Saint-Esprit. Dans la procession de la troisième personne, la nature divine est communiquée. Le principe de cette communication n'est pourtant pas la nature considérée comme nature, mais la nature considérée comme volonté, de laquelle procède l'Amour (*sub ratione voluntatis a qua procedit amor*). Thomas reprendra alors les mêmes explications que celles que nous venons d'exposer à propos de la génération. Le passage suivant peut servir de résumé à cet enseignement :

> « La volonté peut en effet être considérée comme principe à l'égard des *principiata*, et c'est ainsi qu'elle se rapporte aux créatures ; ou [comme principe] à l'égard de la *ratio principiandi*, et elle se rapporte alors à l'Amour, qui est le Saint-Esprit, de même que l'intellect [se rapporte] à l'Art, ainsi qu'on l'a dit plus haut [3] ».

Ces explications restent en deçà de l'analyse de Bonaventure qui cherchait à manifester un mode d'*exemplarité propre* qui reviendrait au Fils. Elles s'en rapprochent pourtant par le parallèle entre la procession du Fils et celle du Saint-Esprit comme *ratio* de la production des créatures, ainsi que par les thèmes de l'art et de la liberté de volonté. Il faut remarquer en outre que, parlant de la procession du Fils par *nature*, Thomas l'associe sans autre forme de transition à la procession par mode d'*intellect* (Verbe et Art). C'est alors l'analogie de l'Artiste divin (art et volonté) qui permet de considérer dans une même approche les processions divines et la production des créatures. C'est encore cette même démarche qui permet de manifester la causalité des processions divines comme *ratio principiandi* des créatures. Cette explication ne fait pas des personnes divines le terme dernier des opérations de l'intellect et de la volonté. Ce terme (*principiatum*), on l'a vu, désigne exclusivement les créatures. Pour situer les personnes divines dans l'opération de l'intellect et de la volonté, il faut alors recourir à ce concept de *ratio principiandi*. Dans ce contexte, l'intellect et

1. *Ibid.* : « Voluntas autem, quantum est in se, libera est : unde principiata voluntatis sunt tantum ea quae possunt esse vel non esse. Et hoc modo constat, quod voluntas divina comparatur ad creationem rerum, et non ad generationem Filii ».

2. *Ibid.*, sol. *in fine*.

3. I *Sent.* d. 13, q. un., a. 3, ad 4 : « Voluntas enim comparatur ut principium ad ipsa principiata, et sic comparatur ad creaturas ; vel ad ipsam rationem principiandi, et sic comparatur ad amorem, qui est Spiritus sanctus, sicut intellectus ad artem, ut superius dictum est » ; l'éd. Mandonnet renvoie ici à I *Sent.* d. 10, q. 1, art. 3 (t. 1, p. 309, note 1 ; même renvoi dans l'éd. de Parme) ; Thomas, nous semble-t-il, se réfère bien plutôt à I *Sent.* d. 6, q. un., a. 2 ; le renvoi peut également concerner la dist. 10, mais il s'agit alors de l'a. 1, sol. et ad 3 ; cf. aussi d. 32, q. 1, a. 3, où Thomas distingue l'*efficientia* et la *ratio efficientiae* (voir ci-dessous, ch. XV,2).

Digitized by Google

la volonté ne peuvent pas être envisagés seulement comme le principe des productions immanentes, mais comme le principe de tout ce que Dieu produit, soit en lui-même, soit hors de lui-même. La nature et la volonté constituent alors les « conditions » de l'agent qu'est Dieu, conditions qui commandent l'analyse des processions divines, l'analyse de l'action créatrice et de toute action *ad extra*. Le passage suivant, tiré de l'étude du « nombre » des personnes en Dieu, est tout à fait significatif de cette démarche de Thomas :

> « Il ne peut y avoir en Dieu qu'un double mode d'origine, selon que tous les agents se divisent en agents par nature et en agents par volonté : et ces actions que l'on trouve dans les créatures, ainsi qu'on l'a dit plus haut, se 'réduisent' comme à leur cause et à leur exemplaire aux deux processions divines, dont l'une a lieu par mode de nature et s'appelle génération, et dont l'autre a lieu par mode de volonté et s'appelle spiration, comme on l'a dit [1] ».

L'attribution à Dieu de l'origine *per modum naturae* et *per modum voluntatis* repose donc (analogie de la foi) sur l'analyse des agents créés, dans lesquels se rencontre ce double mode. Les processions divines sont ainsi *causa* et *exemplar* des actions « naturelles » et « volontaires » que l'on trouve dans l'univers créé. Dans un second temps, cette analogie permet de voir dans les processions divines la raison de la procession des créatures, puisque Dieu produit les créatures selon la *ratio* même des attributs qui rendent compte des processions des personnes [2]. Si notre interprétation est exacte, c'est cette compréhension des attributs (nature-intellect et volonté-amour), dans une reprise personnelle d'un thème cher à Bonaventure, qui constitue le principal instrument théologique de la doctrine de la Trinité créatrice chez Thomas aux *Sentences*. Nous allons en observer diverses applications, en commençant par le traité de la procession éternelle du Saint-Esprit.

1. I *Sent.* d. 10, q. un., a. 5, sol. : « In divinis autem non potest esse nisi duplex modus originis, secundum quod omne agens dividitur in agens a natura et agens a voluntate : et istae actiones inventae in creaturis, ut supra dictum est, reducuntur, ut in causam et exemplar, in duas processiones in divinis, quarum una est per modum naturae et vocatur generatio, et alia per modum voluntatis et vocatur spiratio, ut dictum est ».

2. Au premier article de la dist. 10, que nous allons examiner de plus près, Thomas ne recourt qu'à ce second aspect (second temps de la démarche théologique). L'amour est alors vu comme la raison de la procession des créatures, dans le sens de la causalité propre à la volonté et non pas seulement dans le sens de la causalité exemplaire. L'exemplarité sera pourtant placée au premier plan chez certains disciples de Thomas qui reprendront ce thème de la causalité des processions divines ; voir par exemple Hannibald de Hannibaldis, I *Sent.*, d. 10, q. 1, a. 1, sol. (*Opera omnia* de S. Thomas dans l'éd. Vivès, t. 30, Paris, 1889, p. 71) ; Jean Capreolus, *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis*, I *Sent.* d. 10, a. 1, *prima conclusio* (éd. C. Paban et Th. Pègues, t. 2, Tours, 1900, p. 11).

Digitized by Google

3. LA PROCESSION DU SAINT-ESPRIT COMME AMOUR : I *SENT.* D. 10, Q. UN., A. 1[1]

Le traité de la procession du Saint-Esprit (dist. 10-18 : *de processione Spiritus sancti ab utroque*[2]) comporte deux sections principales : la procession éternelle de la troisième personne (dist. 10-13), puis sa procession temporelle (dist. 14-18). Cette structure suggère déjà la place particulière qu'occupe la réflexion théologique sur le Saint-Esprit dans le premier Livre. Le traité de la procession de l'Esprit, plus étendu que celui de la génération du Fils, intègre l'étude du retour des créatures par les missions des personnes.

Observons d'abord la première section de ce traité. Suivant le texte des *Sentences*, Thomas y traite du mode de la procession de l'Esprit (d. 10), puis de son principe (d. 11-12) et enfin de la différence et du rapport entre la procession et la génération (d. 13)[3]. Davantage que la question du principe (problèmes relatifs au *Filioque*) et de la comparaison entre la génération et la procession, c'est celle du mode de procession de l'Esprit qui intéresse notre propos. L'ensemble de la réflexion de Thomas est dominé ici par le thème de l'Amour. Le Saint-Esprit procède comme Amour (d. 10, a. 1), comme Amour mutuel et Lien du Père et du Fils (a. 2-4), sans qu'on doive poser d'autre procession en Dieu que celle du Fils et celle du Saint-Esprit (a. 5).

Au regard des œuvres ultérieures de Thomas, une première observation s'impose : aux *Sentences*, le thème de l'Amour mutuel occupe une place prépondérante dans l'élaboration théologique de la procession de la troisième personne. Plus tard, Thomas accordera davantage de poids à la considération de l'Amour que Dieu porte à sa propre bonté, sur la base de l'analyse de la structure de l'esprit (courant anselmien). Aux *Sentences*, Thomas se situe encore assez nettement dans le prolongement de ses devanciers, en prêtant une grande attention au thème de l'*amor mutuus* et du *nexus Patris et Filii* (courant qui, de diverses manières, demeure sous l'emprise de Richard de Saint-Victor). Malgré les difficultés qu'il présente pour une élaboration scientifique de la théologie trinitaire, le thème de l'Amour mutuel dépasse la simple métaphore. Thomas précise son statut ontologique en termes d'*acte* et de *forme* : le Saint-Esprit procède comme un acte subsistant d'Amour, unissant « formellement » le Père et le Fils, non pas à la manière d'une forme inhérente mais bien comme ce qui *procède* des personnes unies[4]. Le Saint-Esprit, dans la pneumatologie du jeune Thomas, est ainsi vu en premier lieu comme la conformité de vouloir entre le Père et le Fils, le Lien d'Amour qui les unit[5].

1. Voir notre traduction en *Annexe* (texte 3).

2. I *Sent.* d. 10, *div. text.* ; cf. d. 9, *div. text.*

3. Voir les *divisons du texte* qui introduisent le commentaire sur ces dist.

4. I *Sent.* d. 10, q. un., a. 3, sol. et ad 3 ; d. 32, q. 1, a. 1, ad 3 ; voir ci-dessous, ch. XV,2.

5. Les études consacrées à la pneumatologie de Thomas sont unanimes à reconnaître ce trait particulier du commentaire sur les *Sentences* ; dans la suite, Thomas ne renoncera pas au thème de l'Amour mutuel, mais le fera passer au second plan. Voir H.-F. Dondaine, *La Trinité*, t. 2, p. 393-401, cf. 396-397 ; Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 1, p. 125-130 et t. 3, p. 162-175 ; F. Bourassa, « Le Saint-Esprit unité d'amour du Père et du Fils », *SE* 14 (1962) 375-415, cf. 384 ; Id., « Sur la propriété de l'Esprit-Saint, Questions Disputées », *SE*

Digitized by Google

Le premier article consacré à la procession du Saint-Esprit comme *Amour* (dist. 10, q. un., a. 1) ne fait pourtant appel ni à la doctrine psychologique d'Augustin (image), qui n'occupe pas de place importante dans cette section [1], ni même à celle de l'Amour mutuel. Thomas, adoptant une autre démarche, y fait valoir la causalité des processions divines, en reprenant et en développant les éléments d'analyse élaborés dans l'étude du rôle de la nature et de la volonté (dist. 6). Avant d'essayer de préciser la signification et l'originalité de cette démarche, il convient d'examiner tout d'abord les étapes de la réflexion, dont la plupart des éléments nous sont déjà connus. Pour montrer que le Saint-Esprit procède comme Amour, Thomas adopte le raisonnement suivant, qui comporte trois étapes principales.

1. « Dans la procession des créatures, deux choses sont à considérer du côté du Créateur lui-même : la nature, dont la plénitude et la perfection est [la cause] efficiente et exemplaire de la perfection de toute créature, comme il a été dit plus haut [2], et la volonté par la libéralité de laquelle, et non par une nécessité de nature, tout cela est conféré à la créature [3] ».

La réflexion de Thomas prend ici son point de départ dans la considération de la création, comprise comme une *procession* des créatures. Cet usage du concept de procession permettra de rejoindre la théologie trinitaire. La création n'est pas envisagée du côté des créatures produites, mais bien du côté du *Créateur* lui-même. Cette référence au Créateur conduit Thomas, dans le prolongement des explications données dès les premières pages du commentaire, à relever deux attributs qui commandent sa théologie trinitaire et sa doctrine des rapports entre le monde et Dieu : la *nature* et la *volonté*. Par sa nature, Dieu exerce sa causalité créatrice dans l'ordre de l'*efficience* et de l'*exemplarité*. Dans cette perspective, la nature n'est pas seulement vue comme le principe d'action, mais également comme le modèle, l'exemplaire souverainement parfait dont toutes les créatures participent en tant que leur perfection propre est reçue, « dérive » ou « descend » de Dieu par imitation. Il n'est pas besoin de nous attarder ici sur l'importance de cette vision exemplariste, que Thomas formulait déjà dans son *Prologue* général [4]. Le second élément consiste dans la volonté divine, envisagée plus précisément sous l'aspect de la *libéralité* : Dieu n'agit par une nécessité de nature, mais librement, dans une générosité qui fait de lui le seul agent véritablement libéral, puisque son action est une pure communication de sa

28 (1976) 243-264 et 29 (1977) 23-43 ; S. Fuster, « El Espíritu Santo como 'amor mutuo' del Padre y del Hijo en Santo Tomás de Aquino », *Escritos del Vedat* 15 (1985) 7-54, cf. 23-44. F. Bourassa s'est appliqué dans de nombreuses études à montrer la valeur du thème de l'Amour mutuel comme propriété du Saint-Esprit, ainsi que la constance avec laquelle Thomas, malgré l'évolution de sa théologie trinitaire, assume cet hérigage augustinien ; voir notamment « L'Esprit saint, 'communion' du Père et du Fils », *SE* 29 (1977) 251-281 et 30 (1978) 5-37 ; Id., « Dans la communion de l'Esprit Saint », *SE* 34 (1982) 31-56 ; 135-149 ; 239-268 ; cf. aussi A. Malet, *Personne et amour*, p. 124-149.

1. R.L. Richard, *The Problem of an Apologetical Perspective*, p. 94-105.

2. I *Sent.* d. 2, q. un., a. 2.

3. I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1, sol. : « Respondeo dicendum, quod in processione creaturarum duo est considerare ex parte ipsius Creatoris : scilicet naturam ex cujus plenitudine et perfectione omnis creaturae perfectio et efficitur et exemplatur, ut supra dictum est, et voluntatem, ex cujus liberalitate, non naturae necessitate, haec omnia conferuntur ».

4. Voir ci-dessus, ch. IX,3 et IX,4,A.

Digitized by Google

bonté [1]. Les deux attributs de nature et de volonté (libéralité) permettent ainsi de rendre compte de la causalité créatrice de Dieu. On aurait pu attendre ici la mention de la science ou de la sagesse, mais, ainsi qu'on va le voir, cet aspect sera intégré à la considération de la nature.

2. « Or, étant supposée selon notre foi la procession des personnes divines dans l'unité d'essence, ce pour la démonstration de quoi il ne se trouve aucune raison suffisante, il faut que la procession des personnes, qui est parfaite, soit la raison et la cause de la procession de la créature [2] ».

Cette deuxième étape rappelle deux principes déjà mis en place par Thomas. La Trinité des personnes (leur procession dans l'unité de l'essence), ne peut faire l'objet d'aucune démonstration rationnelle : elle est tenue par la foi. Le théologien ne cherche donc pas une preuve de la Trinité par des raisons nécessaires (raisons « suffisantes »), mais il manifeste la vérité de la foi et son intelligibilité par certaines « adaptations » [3]. Dans le cas qui nous occupe, c'est la connexion des mystères qui permet d'en approfondir l'intelligence : la création éclaire la compréhension théologique de la procession des personnes divines, de même que les processions divines éclairent notre compréhension de la création. Le second élément reprend l'affirmation que le *Prologue* général énonçait à propos de l'*ordo creationis*, en référence à Augustin et au principe de la causalité du *primum* d'un genre à l'égard de ce qui vient ensuite. Thomas s'en est également servi pour fonder la structure d'*exitus-reditus* : la procession des personnes est la cause et la raison de la procession des créatures [4]. Le principe, ici, s'étend explicitement aux deux processions immanentes. Il faut remarquer également que, de manière comparable à la notion d'*exitus*, le concept de procession permet d'associer la Trinité et la création dans une formule ramassée. Thomas, en outre, ajoute comme fondement à la thèse de la causalité des processions divines la mention de leur *perfection*. Nous retrouvons ici un argument comparable à celui que nous avons rencontré dans l'étude de la nature et des attributs divins : la réalité divine (ici les processions éternelles) est la cause de ce qui procède d'elle ; elle constitue, en raison de son éminente perfection, la source de tout ce que Dieu accomplit hors de lui-même. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le rapport que Thomas établit entre les deux mystères (Trinité et création) : « il faut que » (*oportet*).

3. La troisième étape réunit les résultats des deux premières, en associant la causalité de la nature à celle de la procession du Fils, puis la causalité de volonté à celle du Saint-Esprit. L'exposé de Thomas établit alors la procession du Saint-Esprit comme Amour sur la base de deux éléments : la « réduction » de la procession des créatures au Fils, démarche dont la validité n'est pas discutée mais acceptée comme un point déjà établi (a), puis la « réduction » de la procession des créatures à l'Amour qui en rend compte du côté de la causalité de

1. Voir ci-dessus, ch. XI,2.

2. I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1, sol. : « Supposita autem, secundum fidem nostram, processione divinarum personarum in unitate essentiae, ad cujus probationem ratio sufficiens non invenitur, oportet processionem personarum, quae perfecta est, esse rationem et causam processionis creaturae ».

3. Voir ci-dessus, ch. XII.

4. Voir ci-dessus, ch. IX,4,A et ch. X,3.

Digitized by Google

la libéralité divine (b) ; il ne reste, au terme, qu'à poser l'identification de cet Amour à la personne du Saint-Esprit (c). Un bref appendice rattache cet exposé à la tradition philosophique qui voit dans l'amour le principe des êtres (d). Observons ces éléments dans le détail :

3 a) « C'est pourquoi, de même que nous réduisons la procession des créatures, qui représentent imparfaitement la perfection de la nature divine, à la parfaite Image contenant en plénitude la perfection divine, à savoir le Fils, comme au principe et à l'exemplaire et à la raison de la procession comme naturelle des créatures [issue] de Dieu, à savoir selon l'imitation de la nature ... [1] ».

L'argument se développe sur la base du procédé de « réduction » par lequel l'effet se ramène à sa cause, l'imparfait au parfait, la créature à Dieu [2]. Sous cet aspect, la procession du Fils est envisagée comme la procession de l'Exemplaire des créatures. Conformément aux explications du *Prologue* général, cet Exemplaire est le Fils considéré en tant qu'il est l'*Image* du Père [3]. Thomas réunit alors les divers aspects de l'exemplarité du Fils autour de la *nature*. La procession des créatures est vue ici comme une procession ou une communication de la nature ; elle possède ainsi en commun avec la procession du Fils d'être une émanation *selon l'imitation de la nature*. La génération du Fils constitue la parfaite et souveraine communication de la nature. Toute autre communication de la nature, ainsi qu'on l'a vu dans l'étude de la génération [4], dérive ou descend de cette première communication. L'accent porte ici sur la *représentation* : les créatures, du fait qu'elles sont produites par une procession « naturelle », représentent, quoique de manière imparfaite, la nature divine communiquée par le Père au Fils dans la génération ; c'est la raison pour laquelle leur procession (procession de ce qui représente imparfaitement) doit être réduite à celle du Fils qui en est l'archétype éternel (procession de l'Image parfaite).

Tois termes caractérisent le rapport entre la procession du Fils et celle des créatures : *principe*, *exemplaire*, *raison*. Le premier signifie le rapport d'origine, de manière générale ; le deuxième situe ce rapport dans la ligne de l'exemplarité ; avec le troisième, dont nous avons déjà examiné la signification [5], Thomas signifie que la procession du Fils constitue le fondement de l'œuvre de création dans l'exercice de la causalité divine (nature et exemplarité, intelligibilité). Notons enfin qu'il n'est pas question, dans ces explications, de la procession du Fils par mode d'intellect. Bien que le Fils tienne d'être personnellement l'Image en raison de sa procession comme Fils (nature) et comme Verbe (intellect) [6], Thomas se limite ici à la considération de la nature, comme il l'a fait

1. I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1, sol. : « Unde sicut processionem creaturarum naturae divinae perfectionem imperfecte repraesentantium reducimus in perfectam imaginem, divinam perfectionem plenissime continentem, scilicet Filium, tanquam in principium, et quasi naturalis processionis creaturarum a Deo, secundum scilicet imitationem naturae, exemplar et rationem ... ».

2. Thomas s'est déjà servi de ce procédé pour établir l'unité divine (I *Sent.* d. 2, q. un., a. 1) ; cette démarche s'applique également à la théologie trinitaire, cf. ci-dessus ch. X,1.

3. Voir ci-dessus, ch. IX,4.

4. Voir ci-dessus, ch. XIII,1.

5. Voir ci-dessus, ch. IX,4,A.

6. I *Sent.* d. 28, q. 2, a. 3, sol.

Digitized by Google

d'une manière générale dans l'étude de la génération. C'est « filialement », en tant que les créatures l'ont pour cause et modèle, que le Fils intervient dans la création [1].

3 b) « ... De même il faut que, en tant que la procession de la créature est le fait de la libéralité de la volonté divine, elle soit réduite à un seul principe qui soit comme la raison de tout don libéral. Or celle-ci est l'amour, sous la raison duquel toutes choses sont conférées par la volonté [2] ».

La « réduction » au Fils étant posée, Thomas s'en sert pour appliquer au Saint-Esprit, *mutatis mutandis*, ce qu'il a expliqué à propos du Fils. On part ainsi de ce qui est plus manifeste et mieux connu (la procession du Fils), pour expliquer ce qui l'est moins (la procession de l'Amour). Thomas le fait en appliquant le même procédé de « réduction » au principe. Ici, pourtant, la réduction n'est pas exactement celle de l'effet à son exemplaire, mais elle concerne le *principe volontaire* de la production des créatures.

Trois termes résument le propos de Thomas. La *volonté* d'abord, mise en parallèle avec la nature ; la *libéralité* ensuite, qui caractérise la volonté divine ; l'*amour* enfin qui constitue la raison de ce que Dieu produit par libéralité. La création étant une œuvre libre, et non pas une production régie par une nécessité naturelle, elle requiert dans l'agent divin la volonté par laquelle il produit son œuvre, sans aucune motion extérieure, de manière souverainement libérale [3]. Ces explications ont déjà été données dans l'étude de la nature et de la volonté, à la dist. 6 [4]. La pointe de l'exposé réside ici dans la mention du motif formel (*ratio*) de l'acte par lequel Dieu veut produire les créatures. C'est en raison de son amour que Dieu produit quelque chose hors de lui-même. Il semble bien que Thomas mette déjà en œuvre ici les résultats de l'analyse du nom de *Don*, dont l'étude trouvera place plus loin (dist. 18) : la raison de tout don libéral, c'est l'amour. La notion d'amour vient en effet, dans l'organisation de la théologie trinitaire (ordre de notre saisie du mystère), avant celle de don. Dieu donne parce qu'il aime ; le Saint-Esprit est le Don, parce qu'il est l'Amour : *ratio liberalis donationis est amor* [5]. Mais, à ce stade de la réflexion, Thomas ne parle pas encore de *donum* ou de *donatio*. La production libérale est envisagée d'une manière générale comme une *collatio*, un acte par lequel Dieu *confère* quelque chose. Or la première *collatio*, avant tout don fait à la créature, c'est la production ou la procession de la créature elle-même. C'est ainsi que la procession des créatures doit être « réduite » au principe qui en constitue la *raison* dans l'ordre de l'agir volontaire, et ce principe doit être l'amour.

Nous sommes donc en présence de deux processus en Dieu : un *processus naturae*, cause et raison de toute communication ultérieure de la nature ; et un

1. E. Bailleux, *A l'image du Fils premier-né*, p. 187-190.

2. I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1, sol. : « ... Ita oportet quod, inquantum processio creaturae est ex liberalitate divinae voluntatis, reducatur in unum principium, quod sit quasi ratio totius liberalis collationis. Haec autem est amor, sub cujus ratione omnia a voluntate conferuntur ».

3. Voir ci-dessus ch. XI,2.

4. Voir ci-dessus ch. XIII,2.

5. I *Sent.* d. 18, q. un., a. 2, sol. et ad 1 ; a. 3, sol. Il n'est pas sans intérêt de noter que, à la dist. 10, Thomas introduit déjà le rapport entre l'Amour et la *collatio* pour montrer que le Saint-Esprit est l'Amour ; cette démarche rejoint la pensée de Bonaventure, cf. ci-dessus ch. VI,4.

Digitized by Google

processus voluntatis, dont la *ratio* est l'Amour, raison de tout ce que Dieu produit par sa volonté hors de lui-même. Dans le prolongement du *Prologue* général, Thomas situe ces deux processus dans le contexte plus vaste de tout ce qui est produit par la nature et la volonté. La procession du Fils est alors vue comme *primus processus naturae*, et la procession du Saint-Esprit est envisagée comme *primus processus divinae voluntatis*, dans lequel réside la raison de toute procession volontaire venant de Dieu (réponse au premier argument). Nous retrouvons ici le thème de la primauté, cher à Bonaventure, que Thomas applique au Fils et au Saint-Esprit en l'associant étroitement à l'idée de perfection : le premier processus de la nature est une communication de toute la nature divine, parce qu'il est parfait ; le premier processus de la volonté est une communication de toute la volonté divine, parce qu'il est parfait, ayant pour objet le bien infini, le seul objet adéquatement proportionné à la volonté infinie de Dieu [1].

Cet accent placé sur l'idée de *processus* ou de *procession* permet également d'expliquer pourquoi Thomas, dans cette démarche de réduction, ne fait pas appel à la doctrine des appropriations. Si le procédé consistait seulement à établir un rapport de causalité entre les personnes divines et la création, cela ne pourrait se faire que par la doctrine des appropriations, seule capable d'exprimer correctement le passage d'une réalité essentielle à une réalité personnelle dans ce domaine. Mais le Fils et le Saint-Esprit sont considérés ici suivant le mode de leur procession, *procession* réelle qui, selon sa raison propre, est la *raison* de la *procession* des créatures. Nous rejoignons ici une explication de Bonaventure, qui trouvait une exemplarité propre au Fils en tant que l'on considère non pas la connaissance divine (réalité commune appropriée au Fils, comme par exemple la sagesse), mais en tant que l'exemplaire est envisagé selon la *ratio emanandi* [2]. Puisqu'elle est la procession de l'exemplaire, la procession du Fils (*exitus a principio* : le Fils comme Fils) est le modèle et la *ratio* de la procession des créatures (*exitus* ou *eductio in esse*) [3]. Pour le dire autrement : le Fils, suivant la *raison propre de sa procession* (nature), procède comme *ratio de la procession des créatures* du côté de la causalité de la nature divine. Or il est le seul, au sein de la Trinité, qui procède de cette manière. C'est cette démarche, à laquelle Thomas se tient tout au long de son exposé, qui permet de référer la procession des créatures à celle du Fils en dépassant le plan des appropriations [4].

1. I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1, ad 2 : « Sicut per primum processum naturae communicatur tota natura divina, cum sit perfectus ; ita et per primum processum voluntatis, qui est ratio omnis processionis voluntariae a Deo, communicatur tota voluntas. ... Et non nisi boni infiniti, quasi objecti aequantis infinitam voluntatem, unde nec amor, qui est ratio voluntatis, potest esse nisi infinitus ».

2. Bonaventure, I *Sent.* d. 6, a. un., q. 3, ad 4.

3. Cf. Thomas, I *Sent.* d. 15, q. 5, a. 1, qla 1, ad 3 : « Generatio Filii, inquantum Filius est, dicitur tantum secundum exitum a principio, et ideo secundum rationem illam non pertinet ad missionem, sed magis ad creationem, secundum quod res educuntur in esse, prout dicitur, quod per Filium omnia facta sunt ».

4. Cet aspect n'est guère relevé par les diverses études consacrées à la Trinité créatrice chez Thomas. Même un théologien aussi avisé que l'est B. Montagnes ne voit dans le procédé de notre article qu'une application de l'appropriation (*La parole de Dieu dans la création*, p. 226-227). Or Thomas ne parle pas d'appropriation, et la considération des processions et de leur *ratio* ne requiert pas ce procédé.

Digitized by Google

3 c) « Et c'est pourquoi il faut qu'il y ait une personne en Dieu procédant par le mode de l'amour, et c'est le Saint-Esprit [1] ».

Cette conclusion repose sur un double parallèle (*sicut ... ita*) : la réduction au principe du côté de la nature et du côté de la volonté ; la causalité de la procession du Fils et de la procession de l'Esprit qui, on l'a vu, suppose la foi à son point de départ. Ce double parallèle suffit à Thomas pour montrer que le Saint-Esprit procède comme l'Amour (*ut amor*) ou par mode d'amour (*per modum amoris*) [2]. Le thème de l'image de Dieu, brièvement invoqué dans le premier argument *contra*, ne tient aucune place dans cet exposé, pas plus que le thème de l'Amour mutuel. On voit plutôt poindre ici l'idée que le Saint-Esprit est l'Amour que Dieu porte à sa propre bonté, suivant une conception que Thomas exploitera plus rigoureusement dans ses œuvres ultérieures [3]. Cet exposé, notons-le, occupe une place unique au sein de l'œuvre théologique de Thomas. Dès le *Contra Gentiles*, c'est la doctrine psychologique (intellect-volonté, Verbe-Amour) qui constituera l'architecture de cette question. Dans la reprise du commentaire, comme dans la *Somme de théologie*, on ne perçoit plus de trace du procédé théologique de Thomas en son premier enseignement [4].

Sur le plan des sources, la démarche de Thomas apparaît comme un développement d'une idée de Bonaventure. Une simple rappel des positions du franciscain suffira à éclairer notre lecture du commentaire de Thomas. Bonaventure, ainsi qu'on l'a vu plus haut [5], examinait le mode de procession du Saint-Esprit en trois étapes : le Saint-Esprit procède par mode de libéralité (il est le Don), par mode d'amour, par mode d'amour mutuel. Thomas rassemble les deux premières étapes de Bonaventure en une seule : le Saint-Esprit procède par mode de volonté-libéralité comme Amour [6]. Thomas reprend aussi l'idée bonaventurienne du rapport entre la procession des créatures et celle des personnes divines. Bonaventure se servait du binôme nature-volonté (nature-libéralité) et du binôme connaissance-volonté ; il accordait une certaine préférence au premier dans le corps de ses explications, en développant davantage le second dans le cas du rapport aux créatures. De manière comparable, le corps de l'article de Thomas est construit sur l'étude de la nature et de la volonté ; ce n'est que dans un second temps qu'il va intégrer à cette première approche la procession par mode d'intellect.

1. I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1, sol. : « Et ideo oportet aliquam personam esse in divinis procedentem per modum amoris, et haec est Spiritus sanctus ».

2. Les deux expressions, à proprement parler, ne désignent pas exactement la même chose. L'une signifie l'Amour comme une personne (celui qui procède), l'autre signifie le mode de la procession. Thomas expliquera à l'ad 4 que le nom *amor* peut être pris au sens personnel (le Saint-Esprit lui-même) et au sens notionnel (la *ratio* la procession) ; cf. d. 32, q. 1.

3. Sous cet aspect, la perspective de cet art. 1 est moins archaïque qu'on ne pourrait le penser au premier regard: elle se situe bien davantage dans le prolongement d'Anselme que dans celui de Richard de Saint-Victor.

4. Voir IV *CG* 19 ; *Lectura super I Sent.*, d. 10, a. 1 (éd. H.-F. Dondaine, p. 330-331) ; Ia, q. 27, a. 3-4 ; q. 37, a. 1.

5. Ci-dessus, ch. VI,4.

6. Avec le concept de *collatio* (*conferre*) attaché à celui de *liberalitas*, nous avons également pu percevoir la présence de l'idée de *don* dans l'exposé de Thomas.

Digitized by Google

Davantage encore, les deux idées maîtresses du corps de l'article de Thomas se présentent comme une reprise de l'enseignement de Bonaventure. 1) La production des créatures postule celle du Fils (Verbe, Art) en qui Dieu a tout disposé [1] ; de la même manière, la production des créatures par la libéralité divine postule la procession du Saint-Esprit par mode de libéralité : dans le Saint-Esprit, Dieu veut tout ce qu'il accomplit et donne par sa libéralité. 2) Le Saint-Esprit procède comme la *ratio liberalitatis* (*ratio volendi*, *ratio dandi*), tandis que les créatures procèdent hors de Dieu comme ce qui est voulu, donné, fait par libéralité (*volitum*, *donatum*, *liberaliter factum*) ; de la même manière, le Fils procède comme l'Art ou la *ratio artificiandi*, tandis que les créatures procèdent comme l'œuvre d'art produite par Dieu (*artificiatum*) [2]. On peut donc observer chez les deux théologiens une démarche fort semblable (que Thomas désigne plus expressément comme un *réduction* [3]), développée par la même connexion entre la procession des personnes et celle des créatures (la première est la *ratio* de la seconde). Quant à l'exemplarité de la génération du Fils à l'égard de la production des créatures, elle constituait déjà chez Bonaventure une propriété de la première procession, en raison du mode même de cette procession [4].

Thomas pouvait ainsi trouver chez Bonaventure les principaux éléments de son exposé. Bonaventure, pourtant, n'en faisait pas le centre de son argumentation. Celle-ci reposait davantage sur la nécessaire fécondité de la nature et de la libéralité en Dieu ; cette fécondité de la libéralité le conduisait à poser, avec nécessité, la procession par mode d'amour, la première et la plus noble des émanations qui ont lieu par mode de volonté [5]. Ce qui est nouveau, chez Thomas, c'est l'exploitation de ces éléments en un tout organisé, au corps de l'article, pour montrer que le Saint-Esprit procède comme Amour. Ayant rappelé les prérogatives de la foi, il précise la démarche de réduction, situe la procession du Fils à l'égard de celle des créatures, pose celle de l'Amour en parallèle à celle du Fils, puis l'identifie à la procession du Saint-Esprit. L'originalité de Thomas ne réside donc pas dans les éléments dont il se sert, mais bien plutôt dans leur organisation et leur exploitation rigoureuse. Il peut alors, dans le prolongement des explications relatives à la structure du commentaire, en faire un instrument de première importance pour l'élaboration de la théologie trinitaire.

L'exposé de Thomas soulève cependant plusieurs difficultés. La première concerne le mode de signification du nom *Amour*. Lorsque nous parlons d'amour, nous pensons à une passion, ou à quelque chose qui existe dans le sujet à la manière d'une forme. L'amour, de par son mode de signification, ne désigne pas une réalité qui subsiste. C'est du fait qu'il est l'Amour *de Dieu* que cet Amour tient d'être une réalité parfaite qui subsiste [6]. Pourtant, à la différence

1. Bonaventure, I *Sent.* d. 10, a. 1, q. 1, fund. 4 et ad 3 ; l'émanation par mode de nature s'identifie à l'émanation du Fils comme Verbe : mode de similitude parfaite.

2. Bonaventure, I *Sent.* d. 10, a. 1, q. 1, ad 1 et ad 3.

3. Bonaventure ne parle pas de « reductio » à cet endroit, mais nous avons noté plus haut l'importance de ce procédé dans sa théologie trinitaire ; voir ci-dessus, ch. VII.

4. Bonaventure, I *Sent.* d. 6, a. un., q. 3.

5. Bonaventure, I *Sent.* d. 10, a. 1, q. 1, concl. ; q. 2, concl.

6. Thomas, I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1, ad 1.

Digitized by Google

d'autres noms divins qui signifient une réalité divine à la manière d'une forme demeurant dans le sujet (*per modum quiescentis in subjecto* : la sagesse par exemple), l'Amour signifie bien un réalité « par mode de sortie » (*per modum exitus*), ce qui rend ce nom capable de désigner une personne divine en propre lorsqu'il s'agit d'un *exitus* réel [1].

Comme ses devanciers, Thomas rencontre également la difficulté des multiples significations de l'amour. La solution de ce problème, auquel Albert et Bonaventure consacraient une question ou un article entiers, est indiquée dans la réponse au quatrième argument [2]. Comme Albert et Bonaventure, Thomas distingue une triple manière de concevoir l'amour en Dieu : l'amour peut être pris essentiellement, personnellement et notionnellement. L'originalité de sa réponse tient moins à cette triple distinction qu'à l'explication qu'il en donne. Celle-ci repose sur une analyse rigoureuse de la *procession* elle-même.

S'il y a entre l'amour et son principe une procession ou une relation de raison, il s'agit de l'amour essentiel, que l'on pourra alors approprier au Saint-Esprit ; c'est ainsi que l'Écriture dit que « Dieu est charité » (1 *Jn* 4, 16[3]). L'amour sera personnel si cette procession ou relation est réelle et qu'on y signifie la réalité qui procède, c'est-à-dire la personne ; en ce sens, Amour est un nom propre au Saint-Esprit. Au sens notionnel, l'amour ne signifie pas la personne, mais la *raison* de la procession de la personne. L'amour, ainsi qu'on l'a vu, peut en effet signifier soit ce qui procède (le Saint-Esprit), soit la raison de cette procession. En ce dernier sens, l'amour désigne la notion de « spiration commune », qui revient au Père et au Fils qui spirent le Saint-Esprit ; c'est ainsi que l'on dit que le Père et le Fils s'aiment par le Saint-Esprit (*diligunt se Spiritu sancto*) [4]. Cette explication présente la seule mention de l'amour mutuel dans cet article. Le thème de l'amour mutuel ne revêt pas la même importance que chez Bonaventure, qui le faisait déjà intervenir à travers de l'idée de « concorde » (*concordia*), pour le sens personnel d'*amor*, et qui illustrait son exposé (comme le faisait déjà Albert) par l'analogie de l'amour sponsal [5]. La réponse de Thomas présente à cet égard un progrès certain, puisqu'elle se fonde sur une analyse plus formelle de la *processio* et de ses divers aspects, permettant de rendre compte des diverses significations du nom *Amour* au moyen d'une même structure d'interprétation.

1. *Ibid.*, ad 5.

2. Albert, I *Sent.* d. 10, a. 4 et 6 ; Bonaventure, I *Sent.* d. 10, a. 2, q. 1 ; voir ci-dessus ch. II,3,C et ch. VI,4.

3. Thomas, I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1, ad 4 ; le même passage biblique est invoqué par Albert (*loc. cit.*, a. 6, sol.). Les trois termes *amor*, *dilectio* et *charitas* présentent une certaine progression, les deux derniers ajoutant quelque chose au premier : « amour » désigne l'inclination vers ce qu'on aime, « dilection » lui ajoute l'idée d'élection (elle est donc propre aux créatures raisonnables), et « charité » désigne enfin l'intensité de la dilection qui considère le « prix inestimable » de ce qui est aimé ; cf. Thomas, I *Sent.* d. 10, *exp. text.* Ces explications ne font que résumer l'enseignement plus développé d'Albert (d. 10, a. 1) ; elles ne diffèrent guère de celles que donne Bonaventure (d. 10, dubium 1).

4. Thomas, I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1, ad 4 ; la « spiration commune » est une propriété du Père et du Fils, mais non pas une *proprietas personalis*, puisqu'elle convient à deux personnes et que, comme telle, elle ne constitue pas la personne ; cf. d. 26, q. 2, a. 3, sol.

5. Bonaventure, I *Sent.* d. 10, a. 2, q. 1, concl. ; Albert, d. 10, a. 4, sol.

Digitized by Google

3 d) « Et c'est la raison pour laquelle certains philosophes ont posé l'amour comme principe de toute nature [1] ».

Cet appendice apparaît, au premier regard, assez surprenant. Thomas a déjà expliqué la place de la foi et de la raison dans la démarche de cet article ; il a également montré que l'amour est la raison du processus volontaire en Dieu, et la conclusion a été atteinte : le Saint-Esprit procède par mode d'amour. Cette dernière phrase n'ajoute pas d'éléments fondamentaux, mais elle vise plutôt à apporter une sorte de confirmation aux explications déjà données. Thomas reprend ici une explication d'Albert. Le dominicain allemand établissait la procession du Saint-Esprit comme Amour sur la base du thème de l'amour mutuel. Le Père et le Fils sont un en tant qu'ils possèdent la même essence, mais il serait « absurde », pour Albert, que les deux personnes ne soient pas aussi réunies en tant qu'elles sont des personnes distinctes. Il faut donc poser en Dieu une personne qui procède comme l'Amour par lequel s'aiment le Père et le Fils. C'est ici qu'Albert introduit le thème de l'amitié, l'amour mutuel qui fait la joie et les délices des créatures rationnelles. Il se réfère alors à l'opinion de « certains philosophes » qui ont posé la discorde et l'amitié comme « principe de toute nature » [2]. Ces *quidam philosophi* désignent manifestement Empédocle, dont l'opinion, formulée en ces termes, sera expliquée au deuxième Livre [3]. Thomas fait donc écho à cette explication d'Albert, mais le contexte suggère une différence dans la signification de cette référence. Tandis que pour Albert l'amour dont il est question ici est l'amour mutuel, l'amitié qui unit et rassemble, il s'agit plus directement chez Thomas de l'amour comme principe de l'univers, « principe de toute nature » en tant qu'il est la raison de ce que Dieu accomplit par sa volonté.

Plus profondément, c'est moins la présence d'une opinion philosophique que l'absence de références à l'Écriture (à l'exception de 1 *Jn* 4, 16) qui peut surprendre dans cet article. Thomas pouvait pourtant trouver plusieurs indications scripturaires, notamment chez Pierre Lombard qui avait rassemblé un petit dossier à ce sujet [4]. Le Lombard, suivant la lecture qu'en fait Thomas, adoptait un double démarche pour montrer que le Saint-Esprit est, à un titre spécial, l'Amour ou la Charité : autorité de l'Écriture, puis autorité des saints docteurs [5]. Ces explications ne parviennent cependant guère à dépasser le plan de l'appropriation, sinon peut-être lorsqu'il est question de l'Amour mutuel du Père et du Fils et, là encore, le Lombard se réfère aux appropriations.

L'attitude de Thomas peut s'expliquer de la manière suivante. Il n'y a pas de texte biblique enseignant que le Saint-Esprit procède proprement comme l'Amour personnel [6]. Comme le notait déjà saint Augustin, qui se trouve

1. I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1, sol. : « Et inde est quod quidam philosophi totius naturae amorem principium posuerunt ».

2. Albert, I *Sent.* d. 10, a. 2, sol.

3. Albert, II *Sent.* d. 1, a. 12, sol. ; Thomas, II *Sent.* d. 1, a. 1, sol. ; dans le prolongement d'Empédocle, Thomas mentionne Pythagore puis les manichéens ; chacun d'eux, à sa manière, a posé un principe bon et un autre qui lui est contraire.

4. *Sententiae*, lib. I, dist. 10, c. 2 (t. 1/2, p. 112).

5. Thomas, I *Sent.* d. 10, *div. text.*

6. La génération du Fils constitue à cet égard un cas fort différent ; mais là encore, suivant une méthode que l'on peut observer dans bon nombre de questions, Thomas se limitait à une

Digitized by Google

incontestablement à l'origine de cette thématique, l'Écriture insinue et suggère que le Saint-Esprit est l'Amour (l'Amour mutuel chez Augustin), mais elle ne l'affirme pas explicitement. Pourtant, ce que l'Écriture dit du Saint-Esprit et ce qu'enseigne l'Église ne trouve tout son sens que si le Saint-Esprit procède comme l'Amour. L'Écriture « nous invite à exercer notre esprit », à tirer cette réalité du « secret » où elle se cache [1]. Il s'agit donc, pour le théologien, de rendre compte du donné de la foi en cherchant le mode ou la raison de la procession de la personne, mode qui doit permettre d'éclairer notre intelligence de l'Écriture et de la foi en la Trinité. L'Écriture, dans ce contexte, est au premier plan de la réflexion théologique, comme en témoignent le texte des *Sentences* et la présentation qu'en fait Thomas. Une comparaison avec la *Summa contra Gentiles*, qui nous entraînerait trop loin, pourrait se révéler tout à fait significative à cet égard [2]. Le thème de la procession du Saint-Esprit comme Amour vise donc un approfondissement de la foi et de l'intelligence de l'Écriture, éclairant l'ensemble de la réflexion théologique en pneumatologie.

Dans une formule ramassée, la réponse au troisième argument résume la pensée du premier article de notre dist. 10, en reprenant brièvement les explications données à la dist. 6 au sujet de la nature et de la volonté. Le problème concerne la validité même de la démarche de Thomas. Avec Jean Damascène, Thomas voit dans la création une œuvre de la volonté divine, puisque c'est par la volonté que procèdent les créatures [3]. Y aurait-il donc un mode de procession identique pour la personne divine et pour la créature ? Mais alors, comment distinguer la personne divine de la créature ? Thomas y répond de la manière suivante :

> « La créature procède de la volonté comme une réalité opérée par la volonté ; mais le Saint-Esprit [procède] comme la raison de toute œuvre de la volonté, de même aussi que le Fils est produit comme l'Art de tout ce qui a été constitué par l'intellect divin [4] ».

brève référence biblique (par exemple *Is* 66, 9, invoqué en I *Sent.* d. 4, q. 1, a. 1, contra) ou au Symbole de la foi (voir par exemple *ibid.*, a. 2, contra 1).

1. Augustin, *De Trinitate* XV, XVII, 27 (*CCSL* 50 A, 501-502 ; cf. *PL* 42, 1080 ; *BA* 16, 500-501).

2. La démarche de la *Summa contra Gentiles* est certes différente, en raison de son propos même, mais elle révèle bien la place de la doctrine de l'Amour en pneumatologie. Thomas pose d'abord l'existence du Saint-Esprit comme personne divine (IV *CG* 15-18), puis il montre « comment cette vérité doit être saisie » ; c'est ici que la doctrine de l'Amour prend place (IV *CG* 19) ; cette section se poursuit par une vaste fresque des effets du Saint-Esprit enseignés par l'Écriture (IV *CG* 20-23) et s'achève par la question du *Filioque* (IV *CG* 24-25). Dans tout ce traité, l'Écriture est très massivement invoquée et même omniprésente, sauf lorsqu'il est question de l'Amour, où sa place est considérablement plus restreinte. C'est que, précisément, cette doctrine cherche à montrer comment les affirmations de l'Écriture doivent être comprises pour recevoir tout leur sens et permettre ainsi la défense de la foi (propos de IV *CG*).

3. Thomas, I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1, arg. 3 ; Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, lib. 1, c. 8 (trad. Burgundio, éd. E.M.Buytaert, p. 31).

4. Thomas, I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1, ad 3 : « Creatura procedit a voluntate sicut res operata per voluntatem ; sed Spiritus sanctus sicut ratio cujuslibet operis voluntatis, sicut etiam Filius producitur ut ars omnium eorum quae per intellectum divinum constituta sunt » ; cf.

Digitized by Google

Il faut donc distinguer, dans le processus de la volonté, deux réalités : le Saint-Esprit qui procède comme la *ratio operis*, et la créature qui procède comme la *res operata*. Cette distinction correspond à celle que Thomas avait établie plus haut entre la *ratio principiandi* et le *principiatum*. Comme à la dist. 6, Thomas passe sans transition de la nature à l'intellect, en désignant le Fils comme Art, c'est-à-dire comme la raison des œuvres produites par la science créatrice de Dieu. Le parallèle entre le Fils et le Saint-Esprit est alors posé sur la base du binôme intellect-volonté et Verbe-Amour, ainsi que l'indique le second argument *contra* [1]. Le rapport aux créatures du point de vue des « facultés » de l'agent spirituel conduit ainsi à remplacer la nature par l'intellect. Dans ce contexte, l'œuvre de création étant le fait de l'intellect et de la volonté de Dieu, le binôme intellect-volonté semble donc constituer un instrument plus adéquat pour situer les processions divines à l'égard de la procession de la créature.

Comment comprendre ces nuances du vocabulaire théologique ? Il y a deux manières d'envisager l'exemplarité divine : du côté de la nature, et du côté de l'intellect. Dieu, d'une part, est l'exemplaire des créatures par sa *nature*, en tant que, selon ses attributs, il est l'agent et le modèle, la cause « efficiente exemplaire » des créatures. Mais l'exemplarité appartient également à son *intellect*, puisque les idées divines sont l'exemplaire de toutes choses, de même que l'intellect de l'artisan est la cause des œuvres d'art. Or les créatures procèdent de Dieu selon cette double similitude : similitude de ce qui existe dans la nature de Dieu, et similitude de ce qui existe dans l'intellect divin [2].

Dans le premier cas, l'œuvre créatrice du Fils se trouve exprimée au moyen de sa procession par mode de nature : le Fils, engendré selon la similitude de la nature du Père, est l'exemplaire de la procession des créatures comme procession « quasi naturelle ». De ce point de vue, Thomas ramène à la nature divine tous les attributs considérés dans leur causalité « efficiente exemplaire » à l'égard des créatures [3]. Dans le second cas, l'œuvre créatrice du Fils est exprimée en termes de causalité de l'intellect divin et de procession du Fils comme Art (Verbe). On ne pourra pourtant pas dire que le Fils procède suivant la similitude d'une idée conçue par l'intellect divin : cela demeure le seul fait des créatures qui ne reçoivent pas toute la nature divine, mais seulement une participation de cette nature, suivant la disposition de l'intellect divin. C'est ainsi

d. 6, q. un., a. 2, sol. ; d. 13, q. un., a. 3, ad 4 : le rapport entre la volonté et l'amour comme *ratio principiandi* est comparable, sur ce point, à celui qui existe entre l'intellect et l'art.

1. I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1, contra 2 ; dans cette perspective, Thomas souligne que la perfection de la connaissance implique l'Amour ; le Verbe est donc « parfait » en tant qu'il spire l'Amour qui lui est associé. Ce thème augustinien sera exploité dans le traité des missions et dans l'étude du nom de Verbe ; cf. d. 15, q. 4, a. 1, ad 3 ; d. 27, q. 2, a. 2, arg. 1 ; voir aussi Albert, I *Sent.* d. 27, a. 3, arg. 1 ; Bonaventure, I *Sent.* d. 27, p. 2, a. un., q. 3, fund. 1. Pour davantage de détails, voir R. Spiazzi, « 'Conoscenza con amore' in Sant'Agostino e in San Tommaso », *Doctor communis* 39 (1986) 315-328, cf. 327-328.

2. I *Sent.* d. 19, q. 5, a. 2, ad 4 ; II *Sent.* d. 16, q. un., a. 2, ad 2 ; cf. F. Ruello, *La notion de vérité*, p. 229-236 ; B. Mondin, *La dottrina della Imago Dei*, p. 236.

3. I *Sent.* d. 10, q. un., a. 5, ad 4. Thomas montre ici qu'il n'y a, malgré la pluralité des attributs divins, que deux processions en Dieu : l'une qui a lieu par mode de nature et l'autre par mode de volonté.

Digitized by Google

que Thomas voit l'enracinement de la génération dans une puissance « naturelle », tandis que la création a pour principe une puissance « rationnelle » [1].

Nature et intellect : ces deux lignes de pensée ne sont pas parfaitement unifiées dans le commentaire sur les *Sentences*. Pour établir la procession du Fils, Thomas n'a pas besoin de recourir à la considération de l'intellect divin. La procession par mode de nature lui suffit. Mais lorsqu'il s'agit de la production des créatures, œuvre de l'Artiste divin qui agit par sa science et sa volonté, le recours à l'intellect et à la science divine s'avère nécessaire si l'on veut exprimer adéquatement la non-nécessité de la création et la distance infinie qui sépare la génération du Fils et la production des créatures. Si l'on en reste à l'idée d'une « imitation de la nature », la différence entre le Fils et la créature sera expliquée en termes de perfection et d'imperfection, de communication de la plénitude de la nature dans l'identité de cette nature (*eadem specie et numero* [2]) et de communication imparfaite et multiple dans la diversité d'essence. Le Fils et la créature sont certes strictement et infiniment distingués, mais on n'échappe pas tout à fait à l'impression que la procession des créatures se situe dans le prolongement direct de celle du Fils. S'il est vrai que cet aspect est présent dans le commentaire, il est toutefois rectifié par le thème de la causalité du Fils comme Art. Ici, il ne subsiste plus aucune ambiguïté. La création est une œuvre d'art, conçue et voulue par Dieu comme un effet qui l'imite, mais en vertu de ce qui fait la perfection de l'Artiste divin : l'intellect et la volonté libérale.

Il faut donc observer un certain inachèvement de la pensée théologique de Thomas aux *Sentences* concernant la Trinité créatrice. Suivant l'interprétation de G. Marengo [3], cet inachèvement doit être attribué principalement à l'attitude exemplariste du jeune Thomas. Bien que la veine exemplariste de Thomas aux *Sentences* soit indéniable, ce jugement, à notre avis, ne fait pas droit à l'ensemble du problème. L'exemplarité revient tant à la procession par mode de nature qu'à la procession par mode d'intellect (art), et Thomas se sert bien de ces deux aspects pour préciser le rapport entre la génération et la création. Or la causalité de la procession du Fils comme Verbe et Art constitue un enseignement constant de Thomas. De plus, la causalité de l'Amour n'est pas explorée seulement dans le sens de l'exemplarité (thème de l'artiste, appliqué à Dieu sur la base de l'observation des agents volontaires créés), mais aussi dans le sens du motif de l'agir volontaire (on donne parce qu'on aime) : l'Amour de l'Artiste divin est la raison de la production de ses œuvre d'art. Relevons au passage que la structure d'*exitus-reditus* n'est pas en cause ici, puisque Thomas n'y a pas recours dans cette dist. 10. Il nous semble dès lors que l'inachèvement de la théologie du commentaire doit bien plutôt être imputé à la difficulté de saisir la procession du Fils par mode d'intellect et, fondamentalement, au primat de la considération de la nature dans le traité de la génération [4]. Nous sommes ainsi en présence de deux lignes de pensée plutôt juxtaposées que véritablement unifiées.

1. I *Sent.* d. 7, q. 1, a. 1, sol.
2. *Ibid.*
3. *Trinità e creazione*, p. 48-52 ; 77.
4. Cet aspect a été mieux relevé par F. Marinelli, qui en propose pourtant une interprétation assez étrange. Il suggère en effet de substituer ici (d. 10, a. 1, sol.) au terme « nature » l'expression « verbe essentiel » et au terme « volonté » l'expression « procession d'amour

Digitized by Google

Lorsqu'il posera la question du « nombre » de personnes en Dieu, Thomas en restera encore au binôme nature-volonté, qui suffit pour caractériser toute action et tout agent. C'est ainsi qu'il y a en Dieu une personne procédant par mode de nature (génération) et une personne procédant par mode de volonté (spiration) ; ces deux modes n'étant pas en opposition, ils permettent de « spécifier » adéquatement les deux processions. Le cycle des processions trinitaires ne se poursuit pas au-delà de ces deux processions, puisque la nature et la volonté constituent les deux seuls modes d'origine des personnes en Dieu.

Si l'on objecte à cette explication la présence d'une procession par mode d'intellect, Thomas se limite à répondre que la procession divine peut être celle d'une personne *ab uno* ou *a pluribus* ; or ce qui procède par mode d'intellect, tout comme ce qui procède par mode de nature, procède *ab uno*. Il appartient donc au Fils de procéder et par mode de nature et par mode d'intellect, ces deux modes donnant lieu à la procession d'une seule et même personne [1]. Les explications de S. Albert, face à ce problème, manifestaient pourtant la recherche d'une synthèse des deux processions divines autour de l'intellect et de la volonté [2]. Thomas, aux *Sentences*, reste en deçà des explications de son maître, qu'il n'exploitera véritablement que dans ses œuvres ultérieures. La difficulté se répercute dès lors dans la doctrine de la Trinité créatrice : le Fils est l'exemplaire de la créature en tant qu'il procède comme Fils par mode de nature, et il est l'exemplaire de la créature comme Verbe, l'Art de ce que Dieu produit par son intellect. Les deux modes conviennent bien à la même personne, sans que Thomas cherche à les unifier davantage.

L'analyse de l'enseignement de Thomas concernant la génération du Fils et la procession du Saint-Esprit nous permet, en conclusion, de retenir les points suivants.

1. Thomas considère la procession du Fils principalement sous l'aspect de la communication de la *nature*, comme une génération. Il fait valoir, dans ce contexte, la causalité et l'exemplarité de la génération du Fils à l'égard de la communication de la nature dans les créatures. Toute communication ultérieure de la nature dérive de cette première communication qu'est la génération du Fils, en raison de sa perfection et de sa primauté. Cet enseignement, très proche de celui d'Albert, apparaît en profonde harmonie avec les affirmations du *Prologue* général.

2. L'étude de la génération donne lieu à une première mise en place du rapport de la nature et de la volonté dans les processions divines et dans la

essentiel » ; avec ces modifications, l'article ne changerait pas de sens et serait encore plus conforme au propos de Thomas : « ... Non solo l'articolo non muterebbe significato ma sarebbe esattamente interpretato secondo la mente dell'Angelico e risulterebbe ancora più armonico e probante di quanto lo è già » (*Personalismo trinitario*, p. 121). Mais l'ensemble de la réflexion de Thomas vise précisément à poser la procession de la *personne divine*, et non pas d'une réalité essentielle ; Thomas, d'autre part, s'appuie délibément sur la procession du *Fils* pour expliquer celle du *Saint-Esprit*. C'est précisément cette démarche qui manifeste la profonde harmonie du commentaire dans l'exploitation d'une idée centrale : la causalité de la procession des personnes.

1. I *Sent.* d. 10, q. un., a. 5, ad 1.

2. Albert, I *Sent.* d. 10, a. 12, sol. (voir ci-dessus, ch. II,1.B) ; il faut alors relever que la théologie de S. Albert est, sur ce point, plus avancée que celle de Thomas.

Digitized by Google

création. La nature et la volonté, en effet, constituent les deux modes suivant lesquels procèdent les personnes divines et, à un autre plan, les créatures. La construction de la théologie trinitaire sur la base de la nature et de la volonté conduit ainsi Thomas, avec Bonaventure, à voir dans la procession des personnes divines la raison de la production des créatures (*ratio principiandi*). Cet enseignement vise à sauvegarder l'infinie différence entre les personnes divines et les créatures, en même temps qu'il permet d'unifier toute production divine autour du binôme nature-volonté. Pour le faire, Thomas associe à la procession par mode de nature ce qui revient au Fils en raison de sa procession par mode d'intellect : le Fils est le Verbe et l'Art par lequel Dieu crée, tandis que le Saint-Esprit procède comme l'Amour en qui la volonté divine produit les créatures.

3. Thomas trouve dans les résultats de cette analyse un instrument théologique de grande valeur pour l'élaboration de sa pneumatologie. Exploitant, ici encore, divers éléments que nous avons rencontrés chez Bonaventure, Thomas établit la procession du Saint-Esprit comme Amour au moyen du thème de la causalité créatrice des processions divines. Par un procédé de « réduction », qui suppose la foi à son point de départ, il dresse un étroit parallèle entre la causalité du Fils et celle du Saint-Esprit. Reprenant la thèse formulée dans le *Prologue* à propos de l'*ordo creationis*, il peut alors exposer la procession par mode d'amour sur la base de la considération des processions divines comme *cause* et *raison* de la procession des créatures. Cette causalité des processions divines ne constitue pas la conclusion de l'exposé, mais bien l'*instrument* théologique qui permet de l'atteindre.

4. La causalité de la procession du Fils est expliquée dans le sens de l'exemplarité et de la primauté qui lui reviennent en vertu de sa perfection (reprise d'une thème bonaventurien). Dans le prolongement du *Prologue* général, Thomas met ici en avant la procession du Fils comme procession de l'*Image*, parfaite représentation de la nature divine qu'il reçoit du Père et modèle de la production des créatures. La note dominante réside ici dans l'idée de représentation ou d'imitation de la nature divine, toujours considérée sous l'aspect de la procession. Thomas ne recourt pas au procédé de l'appropriation, mais il voit directement dans la *procession* du Fils la cause et la raison de la *procession* des créatures du côté de la causalité de la nature divine. Dans un second temps, il associe à cette causalité celle qui revient au Fils en tant qu'il procède comme le Verbe, l'Art de tout ce que Dieu produit par son intellect ; ces deux perspectives sont plutôt juxtaposées que véritablement unifiées, révélant une difficulté que le commentaire de Thomas ne parvient pas à résoudre pleinement.

5. C'est en voyant dans l'amour le principe de ce que Dieu accomplit par sa libéralité que Thomas peut poser, sur la base du parallèle avec la procession du Fils, la procession du Saint-Esprit comme Amour. Cet enseignement, d'une part, repose sur l'exemplarité des procession divines à l'égard des créatures. Les deux processions divines sont l'exemplaire incréé des deux types d'action que l'on rencontre dans les créatures : action naturelle et action volontaire. C'est ainsi que Thomas montre qu'il n'y a pas d'autre procession divine que la génération et la spiration. Mais, d'autre part, la causalité créatrice de l'Amour n'est pas vue d'abord dans la ligne de l'exemplarité (modèle des créatures) ; il s'agit ici de l'Amour comme principe ou raison de ce que Dieu fait par sa volonté et, plus

Digitized by Google

précisément encore, par sa *libéralité* : Dieu crée *parce qu'il aime*. Il y aura ainsi en Dieu une procession par mode d'amour, c'est-à-dire la procession du Saint-Esprit qui est le principe dans l'agir libéral de Dieu *ad extra*. Si l'on tient compte de la procession du Fils comme Art, ces explications rejoignent le thème de l'Artiste divin qui, souverainement libéral, accomplit toutes choses par son art et par son amour.

6. L'ensemble de cet exposé présente une profonde affinité avec la pensée d'Albert (génération), et plus encore avec celle de Bonaventure (*ratio principiandi* et *principiatum* dans la considération de la nature et de la volonté, exemplarisme, primauté, perfection, libéralité, causalité de la procession du Fils et du Saint-Esprit, etc.). La nouveauté apportée par Thomas réside dans l'organisation de ces éléments, dans leur utilisation rigoureuse comme instrument de la théologie trinitaire, et enfin dans la signification qu'ils reçoivent au cœur d'une synthèse propre. De ce point de vue, l'exposé de la procession du Saint-Esprit comme Amour manifeste la profonde cohérence de la théologie trinitaire du commentaire. Les affirmations du *Prologue* général et de la *division du texte* à la dist. 2 trouvent ici leur première application importante. La thèse de la causalité des processions divines ne constitue pas seulement un aspect central de la structure du commentaire, mais elle fournit également un instrument de pensée de première importance pour l'élaboration de la théologie trinitaire.

Digitized by Google

CHAPITRE XIV

LES MISSIONS DES PERSONNES DIVINES

La causalité des processions des personnes apparaissait jusqu'ici comme un fondement de la structure du commentaire (*exitus-reditus*) et comme un instrument de la théologie trinitaire (procession du Fils et de l'Amour). Dans le traité des missions, Thomas réunit ces deux aspects : le thème de la causalité des processions divines dans l'*exitus* et dans le *reditus* y constitue le cadre général de la réflexion théologique, en même temps qu'il fournit un instrument privilégié pour l'élaboration de la doctrine des missions divines.

Ce traité des missions (d. 14-18), suivant la présentation qu'en fait Thomas, comporte deux parties : la procession temporelle du Saint-Esprit (d. 14-17) et le nom de Don (d. 18)[1]. D'un point de vue général, ce traité concerne la personne du Saint-Esprit. C'est donc d'abord en référence au Saint-Esprit que Thomas, à la dist. 14, pose l'existence de la procession temporelle et sa signification. Dans une deuxième étape, il expose la structure de la mission (personne qui envoie, personne envoyée), puis la mission du Fils en particulier (d. 15), avant d'examiner de plus près, dans un troisième temps, les divers modes de la mission divine : mission visible et invisible (d. 16-17)[2]. Cette section s'achève par l'étude du nom qui revient au Saint-Esprit en tant qu'il procède dans les créatures : *Donum* (d. 18)[3].

La doctrine des missions divines a suscité de très nombreuses études, principalement autour du problème de l'inhabitation des personnes divines[4]. Nous nous limiterons, ici encore, aux points essentiels qui permettent d'éclairer l'affirmation de la causalité des processions divines. L'apport de ce traité des missions pour la doctrine de la Trinité créatrice peut se ramener à trois

1. I *Sent.* d. 14, *div. text.*

2. I *Sent.* d. 16 et d. 17, *div. text.* ; l'ensemble de la dist. 17 constitue en réalité un petit traité sur la charité.

3. I *Sent.* d. 18, *div. text.* ; pour la structure de cette section, voir F.L.B. Cunningham, *The Indwelling of the Trinity*, p. 376.

4. Voir l'abondante bibliographie sur ce sujet chez H.R.G. Pérez Robles, *The Experimental Cognition of the Indwelling Trinity in the Just Soul : The Thought of Fr. Ambroise Gardeil in the Line of Saint Thomas*, Diss. Angelicum, Rome, 1987, p. 438-458 ; J. Prades, « *Deus specialiter est in sanctis per gratiam* ». El misterio de la inhabitación de la Trinidad, en los escritos de Santo Tomás, « Analecta Gregoriana, 261 », Roma, 1993, p. 461-477 (pour le commentaire sur les *Sentences* : p. 107-160).

Digitized by Google

questions principales: l'existence d'une procession temporelle du Saint-Esprit (d. 14, q. 1, a. 1), les dons selon lesquels cette procession temporelle a lieu (d. 14, q. 2, a. 2), puis l'existence d'une mission invisible du Fils (d. 15, q. 4, a. 1).

1. LA PROCESSION TEMPORELLE DU SAINT-ESPRIT : I *SENT.* D. 14, Q. 1, A. 1[1]

Thomas fonde l'existence d'une procession temporelle du Saint-Esprit (*an sit*) sur le mode de sa procession éternelle : l'amour. Le concept de *processio*, de soi, ne désigne que le rapport au principe (*exitus a principio*), et non pas le rapport à un terme [2]. Il appartient pourtant au Saint-Esprit, en tant qu'il procède proprement comme l'Amour, de tendre vers un *objet*, à savoir l'*aimé*. C'est là un trait propre à la procession du Saint-Esprit. Ce rapport à l'objet fait partie intégrante de la procession de l'Amour : le Saint-Esprit procède comme l'Amour mutuel du Père et du Fils, c'est-à-dire comme l'Amour du Père qui « tend » vers le Fils (*amor Patris tendens in Filium*) et que le Fils porte au Père [3].

Sous cet aspect, la procession de l'Esprit se distingue de la génération du Fils. La génération du Fils, en effet, ne désigne que le rapport au principe *a quo* (le Père) [4], c'est-à-dire l'*exitus a principio*. C'est la raison pour laquelle on peut établir un rapport de causalité (primauté et exemplarité) entre la procession du Fils et la création conçue comme une sortie des créatures. Mais le concept de génération (production du Fils comme Fils) ne suffira pas pour établir la mission de la deuxième personne, car la mission concerne le *reditus in finem* et non pas l'*exitus a principio*. Il faudra recourir ici au concept de Verbe, puisque le Verbe, comme l'Amour, peut se rapporter tant à l'*exitus* des créatures qu'à leur *reditus* [5].

La procession du Saint-Esprit comporte donc, en vertu de son mode de procession (Amour), une « tendance » vers l'objet aimé. C'est ce rapport à l'objet aimé qui permettra de situer la procession temporelle dans le prolongement de la

1. Voir notre traduction ci-dessous, *Annexe* (texte 4) ; F. Marinelli, *Personalismo trinitario*, p. 279-287.

2. La *processio* désigne le rapport au principe ; la *missio* ajoute à ce premier rapport une relation au terme (mission « vers » ou « à »), en vertu d'un rapport temporel de la créature à Dieu ; le don de la personne ou « dation » (*datio*) ne désigne que le rapport à son bénéficiaire (I *Sent.* d. 15, q. 1, a. 1, sol. ; q. 3, a. 1, sol.). La mission constitue donc une réalité à la fois notionnelle (rapport au principe) et essentielle (rapport à l'effet créé), cf. d. 15, q. 1, a. 2, sol. Thomas, dès le premier article de ce traité, pose l'équivalence entre la « procession temporelle » et la « mission » (d. 14, q. 1, a. 1, arg. 5 : « in processione temporali, quae etiam missio dicitur... »).

3. I *Sent.* d. 14, q. 1, a. 1, sol. et ad 1 ; a. 2, sol. ; cf. d. 10, q. un., a. 2, sol.

4. S'il s'agit de la génération temporelle du Fils, c'est alors la Vierge Marie qui en est le principe *a quo*, mais on en reste toujours à cette idée d'un rapport au principe, cf. I *Sent.* d. 14, q. 1, a. 1, ad 1 ; a. 2, ad 4 ; cf. Albert, I *Sent.* d. 13, a. 4, sol. (dernière réponse) : la génération désigne le Fils comme « primum existens ».

5. I *Sent.* d. 15, q. 5, a. 1, qla 1, ad 3.

Digitized by Google

procession éternelle du Saint-Esprit [1]. Pour l'expliquer, Thomas fait valoir la causalité des procession divines à l'égard de la procession des créatures :

> « Et puisque les processions éternelles des personnes divines sont la cause et la raison de la production des créatures, il faut donc que, de même que la génération du Fils est la raison de toute la production de la créature selon que le Père est dit avoir tout fait dans le Fils, de même aussi l'Amour du Père tendant vers le Fils comme vers son objet soit la raison en laquelle Dieu accorde tout effet d'amour aux créatures. Et c'est pourquoi le Saint-Esprit, qui est l'Amour par lequel le Père aime le Fils, est aussi l'Amour par lequel il aime la créature en lui donnant part à sa perfection. La procession de cet Amour pourra donc être considérée de deux manières. Soit selon qu'il tend vers un objet éternel, et on parlera ainsi de *procession éternelle*. Soit selon qu'il procède comme amour vers un objet créé, c'est-à-dire en tant que par cet amour quelque chose est conféré par Dieu à la créature ; et on parlera alors de *procession temporelle* du fait que par la nouveauté de l'effet surgit une nouvelle relation de la créature à Dieu, en raison de laquelle il faut que Dieu soit signifié sous une nouvelle relation à la créature, comme cela apparaît clairement dans tout ce qui est dit temporellement de Dieu [2] ».

L'exposé de Thomas pose la procession temporelle du Saint-Esprit dans une démarche qui comporte deux étapes, en fonction d'une double correspondance : 1) la causalité de la procession du Fils et du Saint-Esprit ; 2) la procession éternelle et la procession temporelle du Saint-Esprit.

1) Les processions éternelles des personnes divines comportent un rapport à la production des effets créés. Ce rapport, Thomas l'a déjà établi. Il le rappelle brièvement dans cette formule qui constitue le principe fondamental de l'exposé : *processiones personarum aeternae sunt causa et ratio productionis creaturarum*. Il y aura dès lors un rapport entre la procession du Saint-Esprit et la production des créatures, un rapport qui devra permettre de manifester l'existence d'une procession temporelle. Pour le montrer, Thomas dresse un parallèle entre la procession du Fils et celle du Saint-Esprit. Le premier élément de cette comparaison, notons-le, n'est pas fourni par la mission du Fils, mais par sa *génération* éternelle : la génération est la *ratio productionis creaturae*. Thomas ne reprend pas dans le détail les explications données à la dist. 10 (art. 1), mais il les résume dans une brève formule : « le Père a tout fait dans le Fils » (*in Filio*). Cette formule n'est pas davantage développée. Thomas l'exami-

1. Cf. A. Gardeil, « Les processions divines dans le temps », *RSPT* 40 (1956) 657-660.

2. I *Sent.* d. 14, q. 1, a. 1, sol. : « Et quia processiones personarum aeternae, sunt causa et ratio productionis creaturarum, ideo oportet quod sicut generatio Filii est ratio totius productionis creaturae secundum quod dicitur [Pater*] in Filio omnia fecisse, ita etiam amor Patris tendens in Filium ut in objectum, sit ratio in qua Deus omnem effectum amoris largiatur ; et inde est quod Spiritus sanctus, qui est amor quo Pater amat Filium, est etiam amor quo amat creaturam impartiendo sibi suam perfectionem. Poterit ergo processio istius amoris dupliciter considerari : vel secundum quod tendit in objectum aeternum, et sic dicetur aeterna processio, vel secundum quod procedit ut amor in objectum creatum ; inquantum scilicet per illum amorem, creaturae aliquid a Deo confertur ; et sic dicetur processio temporalis ex eo quod ex novitate effectus consurgit nova relatio creaturae ad Deum, ratione cujus oportet Deum sub nova habitudine ad creaturam significari, ut patet in omnibus quae de Deo ex tempore dicuntur ». * Le mot *Pater* est omis par plusieurs manuscrits, mais le contexte montre bien qu'il ne peut s'agir que du Père.

Digitized by Google

nera de plus près au deuxième Livre, dans l'étude des premiers mots de la *Genèse* (*in principio*). Le Père opère « dans le Fils » de manière comparable à l'artiste qui conçoit les formes de ses œuvres. Cette causalité créatrice du Fils engendré par le Père doit donc être comprise dans le sens de la causalité exemplaire, la causalité du Fils comme Sagesse ou Art du Père [1]. Cet enseignement se situe dans le prolongement du *Prologue* général : « Il a engendré le Verbe en qui était que cela fût fait ».

Le second élément de la comparaison est fourni par la procession du Saint-Esprit. Ce n'est pourtant pas la procession de l'Amour comme raison de l'agir libéral qui se trouve mise en avant (c'était la perspective de la dist. 10, art. 1), mais l'Amour en tant qu'il se porte vers un « objet » (perspective de l'amour mutuel). C'est l'Amour du Père « tendant » vers le Fils comme vers son objet qui est la *ratio* dans laquelle Dieu accorde tout effet d'amour aux créatures. L'amour que Dieu porte aux créatures est un amour créateur, non pas un amour suscité par un objet qui exerce une influence sur Dieu, mais un amour qui produit lui-même la créature. Ici encore, Thomas résume cet enseignement dans une formule traditionnelle : « l'amour par lequel (*quo*) le Père aime le Fils est aussi l'amour par lequel (*quo*) il aime la créature ». Cette formule est loin d'être banale, puisqu'elle pose l'identification entre l'Amour qui est la personne du Saint-Esprit et l'Amour que le Père porte à sa créature. Dans le second cas, l'acte d'amour est vu comme une communication de la perfection, faite par Dieu (le Père) à la créature [2]. Il y a donc un seul et même amour en Dieu, amour notionnel et amour pour la créature. Le sens de cette formule sera examiné plus loin, à la dist. 32 [3]. Lorsque l'on dit que le Père et le Fils nous aiment par le Saint-Esprit, le verbe « aimer » comporte une signification notionnelle et une signification essentielle ; dans l'un et l'autre cas, la personne du Saint-Esprit ou l'amour notionnel désignent la *ratio efficientiae* à l'égard des créatures.

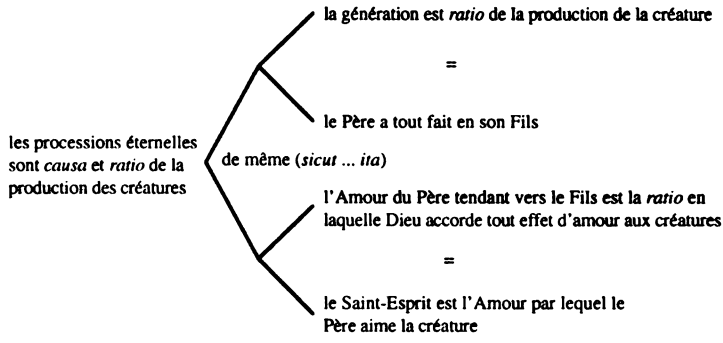
C'est donc par un même amour que le Père aime le Fils et la créature, et c'est ainsi que le Saint-Esprit est la cause et la raison de la production des créatures. Ces explications peuvent se résumer dans le schéma suivant :

1. II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 6, ad 1 et 2 ; d. 12, *exp. text.*

2. L'expression « impartiendo sibi suam perfectionem » peut recevoir deux interprétations. Il peut s'agir de la *perfection du Père* qui est communiquée à la créature, ou de la *perfection créée* que le Père communique à la créature. Les deux interprétations sont possibles. Le contexte, nous semble-t-il, invite à choisir la première interprétation : par la procession temporelle du Saint-Esprit, Dieu (le Père) communique à la créature quelque chose de sa propre perfection. C'est aussi l'interprétation retenue par F. Marinelli, *Personalismo trinitario*, p. 284.

3. I *Sent.* d. 32, q. 1, a. 3 ; voir ci-dessous, ch. XV,2.

Digitized by Google



2) La suite de l'exposé repose sur la distinction du double objet vers lequel « tend » l'Amour divin. Thomas a toujours en vue ici la *procession* de l'Amour, puisque cette « tendance » est constitutive de la procession de la troisième personne. Si l'Amour se porte vers un objet éternel (la personne divine), on parlera de « procession éternelle » ; si l'Amour se porte vers un objet créé, cette procession de l'Amour sera « temporelle ». Thomas s'applique alors à préciser le statut de l'effet créé et à montrer que la temporalité de cette procession n'implique aucune mutation en Dieu. Le changement apporté par l'effet de la procession temporelle réside dans la créature à laquelle Dieu accorde quelque chose. Ce « quelque chose » est un effet *nouveau*, en vertu duquel la créature est référée à Dieu par une *nouvelle* relation. L'idée de nouveauté indique que l'effet de la mission suppose une relation préalable, à savoir la relation de création ou la relation qui résulte de la « présence d'immensité » du créateur dans ses créatures. Quant au changement qu'entraîne cette nouvelle relation, il réside entièrement dans la créature, et non pas en Dieu. Ce n'est qu'en attribuant à Dieu la relation correspondante que l'on peut poser en lui une relation à la créature, relation « de raison » [1].

La comparaison de la réponse de Thomas avec celles d'Albert et de Bonaventure se révèle, une fois encore, fort suggestive pour discerner l'originalité et la dépendance de Thomas à l'égard de ses devanciers. Les arguments et leurs réponses ne présentent guère de traits particuliers : ils sont tous mis en avant, de manière plus ou moins proche, par Albert et surtout par Bonaventure [2]. Le cœur de la réponse de Thomas manifeste une pensée plus personnelle. On y trouve certes plusieurs éléments communs, en particulier l'idée de la procession vers un objet (Bonaventure [3]) et l'insistance sur la nouvelle relation

1. I *Sent.* d. 14, q. 1, a. 1, sol., ad 2, ad 3 et ad 5 ; voir ci-dessus, ch. X,2,B.

2. Albert, I *Sent.* d. 14, a. 10 ; Bonaventure, I *Sent.* d. 14, a. 1, q. 1 ; cf. F.L.B. Cunningham, *The Indwelling of the Trinity*, p. 239 (voir aussi le tableau des sources, p. 363) ; l'apport de Bonaventure sera beaucoup plus limité dans la suite de cette section ; seul l'art. 1 de cette dist. 14 semble manifester une certaine influence de Bonaventure sur Thomas.

3. Bonaventure, I *Sent.* d. 14, a. 1, q. 1, concl. Pour Bonaventure, la procession éternelle est une procession qui tend vers un objet (*sicut in obiectum in quod protenditur*), tandis que la procession temporelle est une procession vers un récepteur qui accueille (*sicut in susceptivum, in quo recipitur*). Thomas parle d'un *objet* dans les deux cas.

Digitized by Google

de la créature à Dieu (Albert [1]). Mais le thème de la causalité des processions divines, tant pour le Fils que pour le Saint-Esprit, est propre à Thomas, ainsi que le strict parallèle entre l'objet éternel et l'objet créé de la procession de l'Amour. La source la plus proche du corps de l'article de Thomas pourrait être l'idée albertinienne de la double diffusion du bien : communication par la création, et communication par la grâce qui manifeste le Saint-Esprit [2]. Cette idée vise pourtant moins à établir la procession du Saint-Esprit qu'à en définir la nature en la distinguant de la procession universelle du bien [3]. La note personnelle de l'enseignement de Thomas tient donc à l'exploitation de la thèse de la causalité des personnes divines ainsi qu'à son application à la procession de l'Amour vers son objet.

Il n'est pas encore question, dans cet article, du mode de présence de la personne divine dans le juste. Il reste cependant à préciser le rapport entre la procession éternelle et la procession temporelle. Thomas considère un aspect de ce problème dans la réponse au dernier argument, avant de lui donner une solution plus complète dans l'article suivant. Le concept de « procession temporelle » désigne une réalité complexe, puisqu'il associe deux éléments : la procession éternelle et l'effet temporel. Il y a donc deux réalités en jeu : une réalité éternelle (procession de la personne) et une réalité temporelle (l'effet). C'est l'effet temporel qui permet de parler d'une « procession temporelle » [4].

Si l'on demande à Thomas de situer plus précisément le rapport entre la procession éternelle et la procession temporelle, il y répond en considérant le rapport aux *objets* de la procession (*in quem*), conformément à l'enseignement du premier article, car du point de vue de l'origine (*a quo*), les deux « processions » sont une même réalité, une même procession. La relation à l'objet éternel (personne divine) constitue un rapport attribué en toute réalité à la personne qui procède (le Saint-Esprit), tandis que le rapport à l'objet créé, on l'a vu, est un rapport *secundum rationem*. Les deux rapports sont cependant connexes, puisque le premier est présupposé au second : le rapport temporel inclut la « raison » du rapport éternel, puisque le Saint-Esprit procède dans les créatures du fait qu'il est l'Amour que le Père porte au Fils. La procession temporelle « ajoute » donc un rapport temporel à la procession éternelle. Thomas reprend ici, à propos de ces deux rapports (*respectus*), ce qu'il a expliqué plus haut à propos des processions : le rapport éternel est la raison et la cause (*ratio et causa*) du rapport temporel [5]. Il y a donc entre ces deux rapports une analogie, analogie fondée sur le fait que le premier est la raison du second [6]. On peut dès lors observer une stricte correspondance entre la création et la

1. Albert, I *Sent.* d. 14, a. 7, sol.

2. Albert, I *Sent.* d. 14, a. 1, ad 3 ; voir ci-dessus, ch. II,2,B.

3. Thomas exploitera plus profondément cette idée à la dist. 14, q. 2, a. 2.

4. Thomas, I *Sent.* d. 14, q. 1, a. 1, ad 5 ; a. 2, sol.

5. *Ibid.*, a. 2, sol. : « Horum tamen respectuum primus includitur in secundo, sicut ratio et causa ejus ; unde secundus se habet ex additione ad primum » ; cf. Albert, I *Sent.* d. 14, a. 7, sol.

6. Thomas, *ibid.*, ad 6 : « Sed consideratae secundum respectum ad id in quod est processio per modum dictum, non sunt ejusdem rationis, scilicet per univocationem, sed analogice ; qui unum est ratio alterius ; et ita possunt connumerari : sicut etiam dicimus Deum et hominem duas res ».

Digitized by Google

mission du point de vue des processions des personnes divines. Les processions divines sont la cause et la raison de la production des créatures, et elles constituent aussi la cause et la raison du nouveau rapport impliqué par la procession temporelle.

Ces explications relatives à la causalité du Fils et du Saint-Esprit font surgir une difficulté particulière. Le rapport entre la génération du Fils et la production de la créature est formulé en termes généraux, avec lesquels Thomas affirme la causalité universelle du Fils (sans distinction des effets) : le Père a tout fait par son Fils. Lorsqu'il est question du Saint-Esprit, Thomas formule également ce rapport, dans un premier temps, en termes généraux : le Saint-Esprit est l'Amour par lequel le Père aime la créature. Cependant, lorsqu'il en vient à l'objet de la procession temporelle, il n'est plus question de l'Amour créateur à proprement parler, mais de l'Amour qui accorde un effet nouveau à la créature. Il y a donc ici, dans le cas du Saint-Esprit, une distinction qui n'apparaissait pas dans le cas du Fils.

Faudrait-il alors réserver la causalité de la procession du Saint-Esprit au seul domaine de sa procession temporelle ? Certainement pas, puisque le Saint-Esprit, ainsi que Thomas l'a expliqué à la dist. 10, procède comme l'Amour qui est la raison de *tout* ce que Dieu fait par sa volonté. Mais il faut distinguer deux manières de concevoir la causalité de la procession du Saint-Esprit. S'il s'agit de la procession de l'Amour comme *raison de tout ce que Dieu fait par sa volonté*, la causalité de cette procession est universelle : l'Amour est la raison de toute œuvre de la volonté divine ; c'est ici la perspective de la dist. 10. S'il s'agit de la *procession de l'Amour vers un objet créé*, la causalité du Saint-Esprit est alors celle qu'il exerce dans sa procession temporelle ; c'est là la perspective de la dist. 14. Les deux points de vue ne s'excluent pas et ne se confondent pas, mais ils sont complémentaires. Ces deux manières de concevoir la causalité du Saint-Esprit se ramènent aux deux étapes de la réflexion de Thomas : le Saint-Esprit procède comme Amour, et comme Amour mutuel [1]. Dans les deux cas, on l'a vu, le Saint-Esprit procède comme la raison des effets créés. Il faudra donc distinguer la causalité du Saint-Esprit dans l'*exitus* des créatures d'une part, et dans leur *reditus* d'autre part. C'est ce que Thomas va nous expliquer dans la question suivante.

2. LE SAINT-ESPRIT ET SES DONS : I *SENT.* D. 14, Q. 2, A. 2[2]

Dans la procession temporelle du Saint-Esprit, ce ne sont pas seulement les dons créés qui sont donnés à la créature, mais le Saint-Esprit en personne. C'est là une conviction profonde que Thomas partage avec Albert et Bonaventure [3].

1. Il ne nous semble dès lors pas nécessaire d'étendre ici le concept de « procession temporelle » à tout rapport du Saint-Esprit à l'égard de la créature, comme le fait F. Marinelli (*Personalismo trinitario*, p. 296).

2. Voir notre traduction, ci-dessous en annexe (texte 5).

3. Thomas, I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 1 ; Albert, d. 15, a. 2, ad 2 ; Bonaventure, d. 14, a. 2, q. 1.

Digitized by Google

La nouvelle relation instaurée par la procession temporelle de la personne divine ne s'achève pas aux dons créés, mais elle les traverse pour atteindre le Saint-Esprit qui est lui-même « possédé » (*habitus*) par le juste : le juste est uni au Saint-Esprit par le don qui l'assimile à la personne divine [1].

Si nos auteurs divergent, c'est moins sur la réalité de ce don que sur son explication théologique. Un bref rappel des principaux résultats de l'étude approfondie de F.L.B. Cunningham permettra d'éclairer la suite de notre propos. Pour Albert, la personne divine est présente et donnée par mode d'efficience et d'exemplarité, en raison des effets surnaturels qui lui sont appropriés et qui manifestent cette personne divine [2]. Bonaventure, de son côté, souligne moins l'efficience et l'exemplarité que l'union d'amour. Avec la *Somme* halésienne, il voit le motif formel de la présence de la personne divine dans la fruition que nous en avons lorsque nous la « possédons » ; le motif dernier de la fruition réside alors dans la charité qui nous unit à Dieu [3]. La pensée de Thomas se rattache également à la *Summa halensis*, dont l'influence apparaît bien plus significative que celle d'Albert ou de Bonaventure [4]. Thomas tire de la *Somme* halésienne les principaux éléments de son explication de l'inhabitation : la fruition et la « possession » de la personne divine. L'idée albertinienne d'efficience et d'exemplarité (appropriations) est certes présente, mais elle ne joue pas un rôle central. Cependant, sur le motif dernier de l'habitation, Thomas se distingue de l'école franciscaine. Tandis que la *Somme* halésienne et Bonaventure trouvaient la raison ultime de la fruition dans la charité, Thomas maintient que la « possession » des personnes divines réside dans un acte de connaissance amoureuse : connaissance « quasi-expérimentale » des personnes divines (*mitti est cognosci*), que nous atteignons par une opération surnaturelle dont le terme est la sainte Trinité [5]. Il y a donc bien une relation de similitude entre le don créé et la personne divine (exemplarité albertinienne), mais une relation qui se termine à la propriété de la personne qu'elle atteint, par un don de la grâce ou de la gloire [6]. Il s'agit alors d'une connaissance qui atteint véritablement l'objet connu. La personne donnée nous unit à elle en tant qu'elle est « réellement » présente : *prout res est in sua similitudine* [7].

1. Thomas, *ibid.*, sol.

2. Voir ci-dessus, ch. II,3,C.

3. Voir F.L.B. Cunningham, *The Indwelling of the Trinity*, p. 142-156 (Albert) et 156-162 (Bonaventure).

4. F.L.B. Cunningham, *The Indwelling of the Trinity*, p. 240-284 ; cela ressort d'un très grand nombre de passages où le parallélisme entre la *Somme* halésienne et le commentaire de Thomas est presque total.

5. F.L.B. Cunningham, *The Indwelling of the Trinity*, p. 283-284. Cette opération surnaturelle ne peut évidemment pas être séparée de l'action de la Trinité dans le juste, comme l'a bien souligné l'ouvrage de J. Prades, « *Deus specialiter est in sanctis per gratiam* ».

6. Thomas, I *Sent.* d. 30, q. un., a. 2, sol. ; voir ci-dessus ch. X,2,C. Il faut relever également que, pour Thomas, les personnes divines sont communiquées selon leur propriété, dans l'ordre de l'actuation, à la manière d'un terme ou d'une forme objective de l'opération de la créature raisonnable ; cf. F. Bourassa, « Présence de Dieu et union aux divines personnes », *SE* 6 (1954) 5-23 ; Id., « Rôle personnel des Personnes, et relations distinctes aux Personnes », *SE* 7 (1955) 151-172 ; Id., « L'inhabitation de la Trinité », *SE* 8 (1956) 59-70.

7. Thomas, I *Sent.* d. 15, q. 4, a. 1, sol. ; cf. III *Sent.* d. 23, q. 1, a. 5, ad 6 ; cf. J.-H. Nicolas, « Présence trinitaire et présence de la Trinité », *RT* 50 (1950) 183-191, cf. 186-188 ;

Digitized by Google

Ces éléments étant posés, nous pouvons observer de plus près la démarche de Thomas dans l'article qui cherche à préciser la nature des dons par lesquels s'accomplit la procession temporelle du Saint-Esprit [1]. Son propos vise à montrer que, dans la procession temporelle, le Saint-Esprit nous est donné, et que le don de la personne divine ne s'accomplit que dans les dons de la grâce et de la gloire. L'ensemble de cet exposé repose sur la structure théologique de la « circulation », qui trouve ici l'une de ses applications les plus remarquables. Le corps de la réponse de Thomas comporte trois parties principales : 1) formulation générale de la loi de la « circulation » ; 2) application détaillée de cette loi aux processions divines qui sont la raison de l'*exitus* et du *reditus* des créatures ; 3) nature des dons dans l'*exitus* et dans le *reditus*.

1. « Dans la sortie des créatures du premier principe, on observe une certaine circulation ou 'regiration', du fait que toutes choses retournent comme à leur fin à ce par quoi elles ont été produites comme par leur principe. Et c'est pourquoi il faut que le retour à la fin s'observe aussi par les mêmes réalités que celles par lesquelles il y a sortie du principe [2]. »

L'idée de circulation constitue le principe qui guide la réflexion de Thomas. Cette formulation de la loi de la *circulatio* résume les explications données à propos de la structure du commentaire qui, on l'a vu, obéit à la structure de la réalité elle-même. La production des créatures est un *exitus a principio*, et les créatures trouvent leur perfection lorsqu'elles atteignent leur fin. Or le principe est rigoureusement identique à la fin. Atteindre la fin, c'est donc retourner au principe [3]. L'assimilation au principe (Dieu bon) peut s'effectuer suivant une *circulatio* imparfaite (créatures privées de raison) ou suivant une *circulatio* parfaite (créatures rationnelles capables d'atteindre Dieu par la connaissance et l'amour) [4]. Les créatures, de plus, sont référées à leur fin suivant un ordre qui correspond à celui de la procession à partir du principe. Thomas rappellera cette règle lorsqu'il établira l'unité de la fin ultime de la volonté : *eodem ordine res referuntur in finem quo procedunt a principio* [5]. On devine sans peine ici la présence d'un mode de pensée néoplatonicien. Nous verrons plus loin que cette application de la sortie et du retour à la question de la procession temporelle rejoint, à travers Albert, le thème dionysien de la diffusion du bien.

F. Bourassa, « Connaissance de Dieu : Présence intentionnelle ou réelle ? », *Gregorianum* 68 (1987) 567-612, cf. 600-603 ; 610-611.

1. I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 2 ; cf. F. Marinelli, *Personalismo trinitario*, p. 308-326 ; F.L.B. Cunningham, *The Indwelling of the Trinity*, p. 253-262 ; 273-284 ; J. Martínez Castañeda, *Los dones de las misiones divinas según Santo Tomás*. Investigación sobre el Comentario Sentencial de Santo Tomás, Diss. Fribourg (Suisse), Lima, 1958 (impr. 1961), p. 66-80 ; J. Prades, « *Deus specialiter est in sanctis per gratiam* », p. 120-130 ; voir aussi la brève présentation de cet article chez F. Ruello, *La christologie de Thomas d'Aquin*, p. 31-33 ; G. Marengo, *Trinità e creazione*, p. 56-59.

2. I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 2, sol. : « Respondeo dicendum quod in exitu creaturarum a primo principio attenditur quaedam circulatio vel regiratio, eo quod omnia revertuntur sicut in finem in id a quo sicut principio prodierunt. Et ideo oportet ut per eadem quibus est exitus a principio, et reditus in finem attendatur ».

3. Voir ci-dessus, ch. X,1.

4. Voir ci-dessus, ch. XI,2.

5. II *Sent.* d. 38, q. un., a. 1, sol.

Digitized by Google

Le point central qu'il faut souligner est l'idée d'une correspondance entre la sortie et le retour, et plus précisément l'identité de ce par quoi s'opèrent la sortie et le retour : l'*exitus* et le *reditus* ont lieu *per eadem*. Cet aspect n'est pas nouveau : il fait partie de la structure hiérarchique de l'univers, telle que Thomas la reçoit de Denys par Albert [1]. Thomas le rappellera ailleurs, en référence explicite à l'enseignement de Denys : c'est *per eadem* que s'accomplissent la sortie du premier principe et le retour à la fin ultime [2] ; notre *reditus* à Dieu correspond à la procession des bontés divines vers nous [3]. En identifiant ces *eadem* aux processions des personnes divines, Thomas pourra établir une stricte correspondance entre la causalité de la Trinité dans l'*exitus* et dans le *reditus*.

Ce passage associe en outre à l'idée de « circulation » celle de « regiration » : *circulatio vel regiratio*. Les deux termes ont un sens très voisin, le second suggérant peut-être davantage que le premier l'idée d'un *retour* dans le mouvement circulaire : *re-giratio*. L'usage de ce terme « regiratio » est assez restreint chez S. Thomas. L'*Index thomisticus* ne relève que trois occurrences de ce substantif et une occurrence du verbe « regirare » sous la plume de Thomas, ce qui ne fait que quatre emplois de ce terme : le premier dans notre passage, un deuxième emploi dans le commentaire sur le *De anima* à propos du phénomène de l'écho [4], puis deux occurences enfin dans le commentaire sur le *De caelo et mundo* à propos du mouvement circulaire des astres [5]. On voit bien l'affinité de ce vocabulaire avec le mouvement circulaire de sortie-retour, mais son usage en théologie trinitaire est unique. Il n'est guère surprenant, par ailleurs, qu'on le rencontre exclusivement dans le commentaire sur les *Sentences*, dont la structure repose précisément sur la connexion entre l'*exitus-reditus* et les processions divines.

L'application de la structure de sortie-retour aux missions des personnes n'est toutefois pas sans précédents chez Bonaventure et chez Albert. S'il est vrai que Bonaventure ne se servait pas de l'idée de sortie-retour dans son traité des missions, il en faisait pourtant le cadre général de l'explication des trois modes

1. Voir ci-dessus, ch. II,2 ; ch. IV,1 ; ch. IV,2,A ; ch. IX,5 ; ch. X,3 et X,4.

2. II *Sent.* d. 18, q. 2, a. 2, arg. 4 : « Per eadem est reditus in finem ultimum et exitus a primo principio. Sed anima rationalis in Deum reducitur per angelos, ut Dionysius dicit, IV *Cael. hier.* ». Il n'est pas question des anges dans notre dist. 14, q. 2, a. 2, mais on voit bien que Thomas applique aux processions des personnes divines ce que Denys développait à propos des hiérarchies angéliques. Thomas pourra lire plus tard ce principe dans la traduction de l'*Elementatio theologica* de Proclus par Guillaume de Moerbeke : « Omne procedens ab aliquibus pluribus causis per quot procedit per tot et conuertitur, et omnis conuersio per ipsa per que et processus » (prop. 38 ; éd. H. Boese, p. 23) ; l'*Elementatio* précise également : « Quod autem indiget mediatione in procedendo mediatione indiget et secundum conuersionem ; oportet enim ad idem utrumque fieri. ... Per quot ergo esse, per tot et bene esse singulis, et e conuerso » (*ibid.*).

3. IV *Sent.* d. 45, q. 3, a. 2, sol. : « Reditus noster in Deum respondere debet processui bonitatum ipsius ad nos » ; Thomas y rappelle la *lex divinitatis* de Denys : les *ultima* sont reconduits à Dieu par les *media*.

4. *Sententia libri De anima*, lib. II, lect. 16 (éd. Marietti, n° 447 ; éd. léon., t. 45/1, p. 138).

5. *Sententia super librum De caelo et mundo*, lib. II, lect. 12, n° 8 (éd. Marietti, n° 409) ; lect. 17, n° 5 (éd. Marietti, n° 454). Il faut noter que le premier passage utilise abondamment le terme voisin « circumgyratio » (circumgyrari) ; dans le second passage, Thomas associe la « regiration » au mouvement « progressif ».

Digitized by Google

suivant lesquels Dieu est présent dans ses créatures : *per modum exeuntis* (mode de la nature), *per modum redeuntis* (grâce et gloire), et union (union de la nature humaine à la nature divine dans la personne du Fils incarné). Il illustrait également ces explications au moyen d'exemples : la ligne droite, la ligne courbe, le cercle [1]. Cet exposé des modes de présence de Dieu ne faisait pas intervenir explicitement les processions temporelles des personnes, mais on y trouvait déjà, dans une vue organisée, la structure d'*exitus-reditus* à laquelle correspond la division des effets divins en effets de nature et de grâce-gloire. C'est cette même structure que Thomas applique à la détermination des effets selon lesquels s'accomplit la causalité des personnes divines dans la création et dans les missions.

Quant à Albert, il expliquait dans son commentaire sur la *Hiérarchie céleste* que la contemplation angélique s'effectue de manière circulaire par rapport à Dieu comme principe, *medium* et fin : Dieu principe et fin de la *circulatio*, et Dieu comme *medium* par lequel s'effectue cette *regyratio* circulaire [2]. Nous sommes ici en présence d'une circulation ou « regiration » dans laquelle Dieu lui-même est considéré comme une sorte de « medium » de ce « mouvement ». Ce thème, de plus, apparaissait explicitement chez Albert dans l'étude du concept de procession. Albert, ainsi qu'on l'a vu, cherchait à vérifier dans quelle mesure il peut y avoir dans les processions des personnes divines une circulation, un *exitus* et un *reditus*, c'est-à-dire une « regiration » (retour d'amour au Père), suivant la comparaison avec le mouvement processif ou progressif. Il concluait à l'insuffisance de cette structure pour la compréhension des processions trinitaires, mais à sa pleine valeur pour rendre compte du dynamisme de l'amour essentiel de Dieu : l'amour divin entraîne l'effusion des dons créés et un mouvement de retour, de « réordination » au principe [3].

Thomas, dans l'étude du concept de procession, ne retient qu'une signification métaphorique du « mouvement processif » pour les processions trinitaires, en indiquant, comme Albert, que ce genre de procession convient bien davantage à la procession de la sagesse et de la bonté dans les créatures [4]. Il ne fait pas intervenir, dans ce contexte, le thème de la circulation ou de la « regiration ». Mais, poursuivant les observations d'Albert, il applique cette idée à la procession *temporelle*. Puisqu'il y a bien, ici, procession des dons dans les créatures et retour à Dieu, on pourra voir dans cette « regiration » le mouvement de la réalité créée. La nouveauté de Thomas consiste dès lors à reprendre cette structure déjà relevée par Albert, à l'appliquer à la procession temporelle du Saint-Esprit, puis à en situer le fondement dans les processions éternelles des personnes divines. L'idée d'une « circulation » dans l'opération de l'intellect et de l'amour [5] n'est donc pas exploitée pour les processions intratrinitaires à proprement parler, mais bien davantage pour les processions temporelles : processions de la sagesse et de la bonté dans les créatures, puis retour (union au principe) par les dons de la sagesse et de l'amour.

1. Bonaventure, I *Sent.* d. 37, p. 1, a. 3, q. 2, sol. ; voir ci-dessus, ch. VII.
2. Albert, *Super Dion. de cael. hier.*, c. 7 (ed. colon., t. 36/1, p. 114).
3. Albert, I *Sent.* d. 11, a. 1, arg. 3-6 et 9-10, et réponses ; voir ci-dessus ch. II,2,B.
4. Thomas, I *Sent.* d. 13, q. un., a. 1, sol.
5. III *Sent.* d. 27, q. 1, a. 3, ad 1.

Digitized by Google

2. « Donc, de même qu'on a dit[1] que la procession des personnes est la raison de la production des créatures par le premier principe, ainsi également cette même procession est la raison de retourner à la fin ; puisque, de même que nous avons été créés par le Fils et le Saint-Esprit, de même également c'est par eux que nous sommes unis à la fin ultime, comme cela apparaît clairement par les paroles d'Augustin citées à la dist. 3[2], où il dit : 'le principe auquel nous revenons', c'est-à-dire le Père, 'et la forme que nous suivons', c'est-à-dire le Fils, 'et la grâce par laquelle nous sommes réconciliés'. Et Hilaire dit plus loin, à la dist. 31[3] : 'A un seul sans-principe et principe de tout nous rapportons toutes choses par le Fils'[4] ».

Voici donc l'explicitation du *per eadem* indiqué plus haut. Le parallélisme entre la sortie et le retour et la correspondance entre la procession du Fils et du Saint-Esprit sont exprimés ici de manière tout à fait claire, complète et synthétique. Il faut remarquer trois étapes dans cette explicitation.

Dans un premier temps, Thomas rappelle que les processions des personnes sont la *ratio* de la production des créatures. Cela a déjà été établi. L'élément nouveau réside ici dans la correspondance entre la sortie et le retour : les processions des personnes, tout comme elles sont la *ratio* de la production des créatures (Thomas parlera plus loin de *ratio exeundi*), sont également la *ratio redeundi in finem*. Thomas souligne très clairement la correspondance entre le *principe* et la *fin*. Cet accent placé sur la fin apparaît tout à fait caractéristique de sa compréhension de la procession temporelle.

Une deuxième étape apporte une première explication à ce qui vient d'être dit : de même que nous sommes créés par le Fils et le Saint-Esprit, nous sommes unis par eux à la fin ultime. Dans cette explication, Thomas ne reprend pas le vocabulaire de l'*exitus-reditus*, mais il se sert de termes plus communs : la création ou « conditio » des créatures (*conditi sumus*), puis la « conjonction » à la fin ultime. On observe ici le même accent placé sur la fin, avec une première précision du mode suivant lequel s'accomplit le retour : il s'agit d'une « conjonction », c'est-à-dire d'une union. Cette union ne se fait pas dans la sortie, mais seulement dans le retour : il y a une union au principe en tant que ce principe est la fin ultime.

Dans un troisième temps enfin, Thomas recourt à deux *auctoritates* patristiques pour étayer ses affirmations. On remarque ici le grand soin avec

1. I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1 ; d. 14, q. 1, a. 1 ; cf. I *Sent.*, *Prol.* ; d. 2, *div. text.*

2. *Sent.*, lib. I, dist. 3, c. 1, n° 8 (t. 1/2, p. 71) ; Augustin, *De vera religione*, c. 55, n° 113 (*CCSL* 32, 260 ; *PL* 34, 172 ; *BA* 8, 188-191).

3. *Sent.*, lib. I, dist. 31, c. 2, n° 8 (t. 1/2, p. 228) ; Hilaire, *De Synodis* 59, XXVI (*PL* 10, 521), qui cite et commente l'anathème 26 du synode de Sirmium I (*De Synodis* 38, XXVI, *éd. cit.*, 512 ; cf. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum* ..., 37ème éd. (1991), n° 140, p. 75-76, cf. p. 71) ; Thomas, I *Sent.* d. 31, *exp. text.*

4. Thomas, I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 2, sol. : « Sicut igitur dictum est, quod processio personarum est ratio productionis creaturarum a primo principio, ita etiam est eadem processio* ratio redeundi in finem, quia per Filium et Spiritum sanctum sicut et conditi sumus, ita etiam et fini ultimo conjungimur, ut patet ex verbis Augustini positis in III dist., ubi dicit : 'Principium ad quod recurrimus', scilicet Patrem, 'et formam quam sequimur', scilicet Filium, 'et gratiam qua reconciliamur'. Et Hilarius dicit infra, XXXI dist. : 'Ad unum initiabile omnium initium per Filium universa referimus' ». * « Cette même procession » (*eadem processio*) : l'expression est omise par les manuscrits du premier groupe.

Digitized by Google

lequel il construit son exposé de la procession temporelle : formulation d'un principe, développements, explications et recours à la théologie des Pères. Ces deux références patristiques revêtent un grand intérêt, car elles nous conduisent au cœur de l'économie trinitaire développée par le jeune Thomas.

La première *auctoritas* patristique est tirée d'Augustin, dans la conclusion doxologique et trinitaire du *De vera religione* : « principium ad quod recurrimus, et formam quam sequimur, et gratiam qua reconciliamur ». Augustin y fait apparaître les trois personnes divines, suivant le cycle de l'*exitus-reditus*, dans leur œuvre créatrice et unitive (amplification doxologique de *Rm* 11, 36). Dans les *Sententiae*, ce passage trouvait place dans l'étude des vestiges de la Trinité que Thomas, ainsi qu'on l'a vu, regroupait autour du ternaire *principium-medium-finis* [1]. Il y relevait brièvement la structure de sortie-retour, mais sans la développer davantage [2]. Ici, Thomas ne reprend que la formule qui concerne le *reditus*, en désignant cependant les personnes par leur nom (le Père et le Fils sont explicitement nommés).

L'exploitation de ce passage d'Augustin correspond assez exactement, quoique de manière beaucoup plus brève, aux éléments d'interprétation dégagés par Albert : la structure d'*exitus-reditus*, le Père comme principe des personnes et des créatures (origine et fin de toutes choses), le Fils comme « forme » dans la sortie et dans le retour des créatures (*ipse est reducens nos ad Patrem*), le Saint-Esprit comme l'Amour par qui toutes choses sont « contenues » et comme la « grâce » qui, par sa procession temporelle, nous unit au principe [3]. La désignation du Fils comme *forma* fait également écho au *Prologue* général où Thomas parlait du Fils comme l'Image « à la forme de qui toutes choses ont été formées ». La causalité du Fils dans l'ordre du retour à la fin apparaît ainsi dans le prolongement de sa causalité créatrice, qu'il faut situer dans le domaine de l'intelligence et de l'exemplarité ; cet aspect sera précisé plus loin avec le don de sagesse. Le Saint-Esprit est appelé « grâce par laquelle nous sommes réconciliés » ; sa causalité est celle de l'amour (charité), et Thomas va également préciser que le Saint-Esprit nous est donné avec les dons de la grâce sanctifiante. Mais, davantage que le Fils ou le Saint-Esprit, c'est le Père qui reçoit ici un relief tout à fait particulier. Le Père est le principe duquel tout est issu, et il est aussi le principe auquel nous retournons. Formulée de cette manière, l'affirmation ne peut s'entendre que par appropriation, fondée sur la place de « principe sans principe » qui revient au Père dans la Trinité. La structure de sortie-retour, on l'a vu, conduit tout naturellement à souligner la place du principe (identique à la fin) ; l'accent mis sur son accomplissement *per eadem* suggère également la place particulière du principe, origine des processions des personnes et, à travers elles, origine de la procession des créatures.

1. I *Sent.* d. 3, q. 2, a. 2 ; voir ci-dessus, ch. XII.

2. I *Sent.* d. 3, *div. text.* L'utilisation de ce passage semble bien appartenir au climat propre du commentaire sur les *Sentences*. Une recherche au moyen du vocabulaire avec l'*Index thomisticus* ne nous a permis de relever que trois occurrences de ce texte, toutes dans le commentaire : I *Sent.* d. 3, *exp. text.* ; d. 14, q. 2, a. 2, sol. ; d. 15, q. 4, a. 1, sol.

3. Albert, I *Sent.* d. 3, a. 17 ; voir ci-dessus, ch. II,2,A ; cf. aussi Bonaventure, I *Sent.* d. 27, p. 2, a. un., q. 2, ad 5 ; voir ci-dessus, ch. VII.

Digitized by Google

De cette manière, l'économie trinitaire se présente comme le déploiement des processions divines dans le temps, elle reproduit le dynamisme de la Trinité « immanente » : le Père crée toutes choses par le Fils et par le Saint-Esprit qui sont avec lui un seul principe de la créature, et tout est ramené au Père par les missions du Fils (« forme que nous suivons ») et du Saint-Esprit (« grâce ») qui sont avec lui une seule fin.

La thèse du retour au Père par les processions des personnes divines s'appuie également sur un bref passage du *De synodis* de S. Hilaire que Thomas cite à la suite de celui de S. Augustin : « Ad unum initiabilem omnium initium per Filium universa referimus ». Ici encore, l'exploitation de ce passage par Thomas correspond à l'interprétation qu'il recevait chez Albert, quoique dans un autre contexte (dist. 31). Albert, de plus, associait déjà S. Hilaire à S. Augustin lorsqu'il exposait les attributs des personnes divines à la dist. 3 [1]. Thomas commentera également cette *notula* du *De synodis*, à l'*expositio textus* de la dist. 31. Il voit dans le propos de S. Hilaire (ou plutôt du concile de Sirmium cité par Hilaire) l'expression de l'innascibilité du Père comme principe sans principe. Par le Père, tout est un en Dieu, et c'est à lui que toutes choses sont rapportées par le Fils. La principale difficulté réside dans l'idée d'un « degré » (*gradus*) que cette référence au Père « par le Fils » pourrait suggérer. Il faudra alors distinguer une double relation : l'une par laquelle la créature est référée ou « réduite » au Fils ; ici, il y a une gradation, un « degré » ; l'autre par laquelle le Fils est référé au Père ; là, il n'y a plus de gradation, mais seulement un rapport d'*ordre* [2].

Ce même passage sera invoqué dans l'étude de la fin, au deuxième Livre, et dans l'étude de la prière chrétienne, au quatrième Livre. Le Père est, en tant que principe sans principe, celui de qui le Fils et le Saint-Esprit reçoivent l'essence divine. Les trois personnes sont ensemble et indivisiblement une seule fin de la créature, mais le retour à la fin s'effectue par une « réduction » au Fils et, par le Fils, au Père [3]. C'est donc au Père que s'adresse la prière chrétienne, par une sorte de *reductio* des autres personnes à celle qui est le principe sans principe [4]. Ce procédé de réduction permet de maintenir l'affirmation de l'absolue égalité des personnes, et de rendre compte de l'ordre dans la Trinité lorsqu'il est question du retour des créatures : toutes choses sont rapportées au Fils et, par le Fils, au Père. On perçoit sans peine la grande valeur de cet enseignement pour la doctrine des processions temporelles. Seul le Fils est explicitement nommé, mais on peut étendre l'affirmation à l'œuvre des deux personnes qui sont envoyées,

1. Albert, I *Sent.* d. 3, a. 17 ; Bonaventure expliquait également ce passage au moyen de l'idée de « reductio », en y voyant la désignation du Père comme « principe fontal » (I *Sent.* d. 31, p. 2, dubium 7).

2. Thomas, I *Sent.* d. 31, *exp. text.* ; cf. d. 29, *exp. text.* Comme pour la citation d'Augustin, l'*Index thomisticus* ne nous a pas permis de trouver la présence de ce passage dans les autres œuvres de Thomas. La *Somme de théologie* fera certes référence au *De synodis* d'Hilaire dans l'étude de l'innascibilité (Ia, q. 33, a. 4, ad 4), mais sans reprendre cette idée d'une référence de toutes choses, par le Fils, au Père comme « initiabile ».

3. II *Sent.* d. 38, q. un., a. 1, ad 2.

4. IV *Sent.* d. 15, q. 4, a. 5, qla 3, ad 1 ; cf. I *Sent.* d. 1, q. 2, a. 2, arg. 3 et ad 3 ; voir ci-dessus, ch. X,1.

Digitized by Google

les deux personnes qui nous conduisent à la fin et qui nous unissent au principe [1]. C'est par la procession temporelle des personnes divines que les créatures accomplissent leur *reditus* au Père.

3. « Ainsi donc, la procession des personnes divines dans les créatures peut être considérée de deux manières. Soit en tant qu'elle est la raison de sortir du principe ; et une telle procession s'observe selon les dons naturels dans lesquels nous subsistons ; c'est ainsi qu'il est dit par Denys dans les *Noms divins* [2] que la sagesse et la bonté procèdent dans les créatures. Mais ce n'est pas d'une telle procession que nous parlons ici. Elle peut être observée aussi en tant qu'elle est la raison de retourner à la fin, et elle s'effectue ainsi seulement selon ces dons qui nous unissent de façon prochaine à la fin ultime, c'est-à-dire Dieu, et qui sont la grâce sanctifiante et la gloire ; et c'est de cette procession que nous parlons ici. De même en effet que dans la génération naturelle l'engendré n'est uni au géniteur dans la similitude de l'espèce qu'au terme ultime de la génération, de même également dans les participations de la bonté divine il n'y a pas d'union immédiate à Dieu par les premiers effets par lesquels nous subsistons dans l'être de nature, mais par les [effets] ultimes par lesquels nous adhérons à la fin. Et c'est pourquoi nous concédons que le Saint-Esprit n'est donné que selon les dons sanctifiants. [3] »

La solution de notre question repose donc sur une double considération : les processions des personnes comme *ratio exeundi a principio* et comme *ratio redeundi in finem*. Dans le premier cas, la causalité des processions divines concerne les dons naturels. Il s'agit des dons desquels parle Denys lorsqu'il dit que la sagesse et la bonté de Dieu procèdent dans les créatures, c'est-à-dire des effets par lesquels nous subsistons dans notre nature propre. S'il y a ici un rapport aux personnes divines, c'est en tant que la créature est un effet de la sagesse et de la bonté de Dieu et que les processions des personnes en sont la *ratio*. La représentation de la sagesse et de la bonté ne pourra cependant pas être référée aux personnes divines autrement que par appropriation (cf. la doctrine du vestige de la Trinité). Le choix de ces deux attributs et l'ordre dans lequel ils sont indiqués ne sont pas sans importance : la sagesse est appropriée au Fils (causalité créatrice du Fils), tandis que la bonté est appropriée au Saint-Esprit (causalité créatrice du Saint-Esprit). C'est donc suivant ce binôme de sagesse-bonté, dans le domaine des dons « naturels », que l'on pourra saisir la causalité des processions du Fils et du Saint-Esprit dans l'*exitus* des créatures. Dans le

1. Cf. I *Sent.* d. 15, q. 4, a. 1, sol.

2. Pour des références plus précises, voir ci-dessous, *Annexe* (texte 5).

3. I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 2, sol. : « Secundum hoc ergo processio divinarum personarum in creaturas potest considerari dupliciter. Aut inquantum est ratio exeundi a principio ; et sic talis processio attenditur secundum dona naturalia, in quibus subsistimus, sicut dicitur a Dionysio, IV *De div. nom.*, divina sapientia vel bonitas in creaturas procedere. Sed de tali processione non loquimur hic. Potest etiam attendi inquantum est ratio redeundi in finem, et sic est secundum illa dona tantum quae proxime conjungunt nos fini ultimo, scilicet Deo, quae sunt gratia gratum faciens et gloria, et de ista processione loquimur hic. Sicut enim in generatione naturali generatum non conjungitur generanti in similitudine speciei nisi in ultimo generationis, ita etiam in participationibus divinae bonitatis non est immediata conjunctio ad Deum per primos effectus quibus in esse naturae subsistimus, sed per ultimos quibus fini adhaeremus ; et ideo concedimus Spiritum sanctum non dari nisi secundum dona gratum facientia ».

Digitized by Google

second cas, suivant la considération de la *fin* à laquelle Thomas reste fidèle tout au long de cette section, les dons qui accomplissent le *reditus* sont ceux qui nous unissent ou qui nous joignent (*conjunctio*) à la fin ultime. Tels sont les dons de la procession temporelle. Il ne s'agit plus seulement des dons naturels qui ont pour cause la sagesse et l'amour de Dieu et qui présentent une certaine ressemblance de ces attributs essentiels, mais des dons par lesquels il y a *adhésion* à la fin, c'est-à-dire Dieu connu et aimé dans la grâce et la gloire [1]. C'est ici que se manifeste, davantage que dans les dons naturels, la souveraine *libéralité* de l'Amour [2].

Thomas apportera davantage de détails sur ce point à la dist. 18, dans l'examen de la formule : « le Saint-Esprit est le don en lequel sont donnés tous les dons ». Dans ce contexte, l'idée bonaventurienne de l'*exemplarité* de la donation en Dieu (le Saint-Esprit comme Don) [3], n'apparaît qu'au second plan : le Saint-Esprit est le Don auquel il faut ramener, comme au *primum* d'un genre, tous les dons divins [4]. Thomas se tient bien plutôt à ce principe (plus proche de la solution d'Albert [5]) : l'Amour est la raison de tout ce que Dieu donne par libéralité (*ratio liberalis dationis est amor*), tant dans l'ordre de la nature que de la grâce. Le Saint-Esprit est ainsi le Don en qui sont donnés *tous* les dons (*naturalia* et *gratuita*) : l'Amour est la raison de tous les effets dont le principe est la volonté divine. Mais, dans les dons de la grâce (gloire) qui sont une similitude de l'Amour incréé, cet Amour n'est pas seulement la raison du don : il est lui-même véritablement et personnellement *donné* [6].

Dans notre article concernant les dons de la procession temporelle du Saint-Esprit, les réponses aux arguments développent cette affirmation centrale : la personne divine nous est donnée quand nous la « possédons », c'est-à-dire quand nous en « jouissons » (fruition), dans une union qui s'effectue formellement par les dons de sagesse et d'amour imprimés par les personnes divines (sigillation) [7]. L'union à Dieu, dans la mission du Saint-Esprit, s'accomplit alors suivant le mode *propre* de la personne divine : l'amour [8]. Cette affirmation doit être bien

1. On remarque ici le ternaire théologique *nature-grâce-gloire*. Le premier terme correspond à l'*exitus*, les deux derniers au *reditus*. F. Marinelli en déduit l'existence d'une circulation naturelle (« pur » *exitus-reditus* naturel), distincte d'une circulation surnaturelle (*exitus-reditus* surnaturel ; *Personalismo trinitario nella storia della Salvezza*, p. 78-102). Il nous semble préférable d'éviter ce schéma, qui conduit à faire peser sur l'interprétation de l'*exitus* et du *reditus* toute la problématique de la nature et de la surnature (jusqu'à lire chez Thomas l'affirmation d'un mode d'union de l'homme à Dieu dans un état « naturel », c'est-à-dire sans la grâce, p. 85-87). Lorsqu'il distingue les dons naturels et les dons de grâce et de gloire, Thomas ne pose pas l'existence d'un *reditus* naturel, mais vise à préciser que le Saint-Esprit n'est proprement donné que dans les dons qui nous unissent à la fin, et non pas dans les dons naturels par lesquels nous subsistons ; il n'est pas question ici du *reditus* des créatures privées de raison, qui se prend à un autre plan, c'est-à-dire selon le mode par lequel chaque créature, en vertu de sa nature, doit atteindre sa fin.

2. I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 2, ad 1.

3. Bonaventure, I *Sent.* d. 18, a. un, q. 1, sol. ; ci-dessus, ch. VI,4.

4. Thomas, I *Sent.* d. 18, q. un., a. 3, contra 2 ; cette application du principe aristotélicien de la causalité du *primum* reprend un argument de Bonaventure, I *Sent.* d. 18, a. un., q. 1, fund. 3.

5. Albert, I *Sent.* d. 18, a. 1.

6. Thomas, I *Sent.* d. 18, q. un., a. 3, sol. et ad 4.

7. I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 2, ad 2.

8. *Ibid.*, ad 3.

Digitized by Google

comprise. Le don créé n'est pas l'effet propre de la personne divine, mais il lui est *approprié*, en tant que l'union se réalise par une assimilation au mode propre de la personne.

Le retour à Dieu par l'amour a donc formellement lieu par le don duquel le Saint-Esprit est l'origine et l'exemplaire, et qui nous permet d'atteindre Dieu comme « objet » d'amour, par assimilation à la propriété de la personne. Ce don a pour cause efficiente la Trinité indivise, mais pour cause exemplaire l'Amour, le Saint-Esprit en personne [1]. Il faut prendre cette exemplarité dans toute sa richesse : l'infusion de la charité se termine dans une similitude de la procession du Saint-Esprit, l'amour par lequel nous adhérons à Dieu [2]. Ce point mérite d'être souligné. Le rapport à la personne divine n'est pas seulement celui d'une représentation, mais également celui d'une *assimilation objective* : nous atteignons alors Dieu lui-même par notre opération, suivant le mode de procession de la personne à laquelle l'effet est approprié (manifestation de la personne divine) [3].

Cet enseignement peut être résumé dans le thème de la « connaissance quasi-expérimentale » [4]. Sans entrer ici dans les nombreuses questions que cette expression a suscitées [5], il faut retenir que pour Thomas l'union aux personnes divines se fait dans une *connaissance* de la personne (*mitti est cognosci*) qui relève d'une *expérience* de la personne divine perçue comme agissante et présente. Cette connaissance expérimentale ne concerne pas seulement le Fils à qui l'on approprie les effets qui perfectionnent l'intellect, mais elle découle de la richesse du don qui, en tant que don de la grâce ou de la gloire (sagesse et charité), nous unit à la Trinité dans son unité et dans la distinction des personnes [6].

La recherche des sources de l'enseignement de Thomas dans notre dist. 14, q. 2, a. 2 nous conduit enfin à distinguer deux lignes de pensée. La première concerne les éléments qui constituent formellement le don et l'inhabitation de la personne divine. Ici, Thomas reprend et développe la doctrine formulée dans la *Summa halensis* (possession, fruition, connaissance actuelle de la personne, etc.) [7]. La seconde ligne de pensée concerne moins les éléments précis de la doctrine de l'inhabitation que le cadre général dans lequel Thomas pense la procession temporelle de la personne divine. C'est alors l'apport de S. Albert qu'il faut souligner. Nous avons déjà rappelé plus haut que l'idée de circulation

1. I *Sent.* d. 17, q. 1, a. 1, sol. : « Quae quidem [charitas] efficienter est a tota Trinitate, sed exemplariter manat ab amore, qui est Spiritus sanctus ».

2. I *Sent.* d. 30, q. un., a. 2, sol. : « In infusione charitatis est terminatio in similitudinem processionis personalis Spiritus sancti ».

3. I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 2, ad 3 ; d. 15, q. 2, ad 6 ; d. 37, q. 1, a. 2, sol.

4. I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 2, ad 3 ; d. 15, q. 2, ad 5 ; d. 15, *exp. text.*

5. Voir notamment A. Patfoort, « *Cognitio ista est quasi experimentalis* (I *Sent*, d. 14, q. 2, a. 2, ad 3m) », *Angelicum* 63 (1986) 3-13 ; Id., « Missions divines et expérience des Personnes divines selon S. Thomas », *Angelicum* 63 (1986) 545-559 ; H.R.G. Pérez Robles, *The Experimental Cognition*, p. 367-400.

6. I *Sent.* d. 15, q. 2, ad 2 : « In missione personae cognoscitur persona ab alia esse ». La perception « expérimentale » de la présence du Père sera mieux expliquée en I *Sent.* d. 15, q. 4, a. 1, sol. ; voir ci-dessous, ch. XIV,3.

7. F.L.B. Cunningham, *The Indwelling of the Trinity*, p. 253-262, 273-284, et tableau comparatif p. 364 (*Summa halensis*, Albert, Bonaventure et Thomas).

Digitized by Google

et de regiration se présente comme la reprise d'un thème qu'Albert analysait dans l'étude du concept de procession. Quant à l'influence possible de Bonaventure, elle apparaît de moindre importance. Il faut toutefois rappeler que le franciscain appliquait la structure de sortie-retour à l'étude des modes d'existence de Dieu dans les choses ; or ces modes d'existence concernent précisément la distinction entre les effets naturels et les effets de grâce (gloire). Les citations d'Augustin et d'Hilaire dans le contexte du retour à Dieu par les missions conduisent également à situer la pensée de Thomas dans le prolongement plus immédiat de la théologie d'Albert (Albert n'avait cependant pas recours à ces éléments lorsqu'il traitait de la procession temporelle du Saint-Esprit).

Le parallélisme entre Albert et Thomas est plus manifeste encore si l'on considère la structure de la réponse de Thomas, fondée sur la considération d'une double procession des dons : dons naturels et dons de grâce. Albert distinguait en effet une double procession de la bonté divine dans les créatures. La première est la diffusion du bien par la création (cette diffusion dont parle Denys : *bonum est diffusivum sui et esse*), et elle s'observe dans les effets que sont l'être, la vie, la sensibilité, l'intellectualité ; ce sont là les dons « naturels » dont parle Thomas, les dons « dans lesquels nous subsistons ». La seconde diffusion de la bonté divine est celle qui a lieu dans la procession temporelle de la personne divine, et il s'agit alors des dons de la grâce sanctifiante qui manifestent cette personne divine [1]. L'explication de Thomas dépasse de très loin l'idée de manifestation qui semblait suffire à Albert, mais elle reprend cette structure albertinienne de la double procession du bien, en l'amplifiant par une vue d'ensemble de la causalité des processions divines dans l'*exitus* et dans le *reditus*.

Au terme de notre lecture de la dist. 14, nous pouvons retenir les deux points suivants.

1) La pensée de Thomas concernant la procession temporelle du Saint-Esprit est dominée par la structure de sortie-retour. Dans ce contexte, la procession temporelle est vue d'abord dans le rapport à Dieu comme fin. Thomas ne se limite pourtant pas à la seule considération de la fin, mais il prend soin de montrer l'unité du plan divin de la création et du salut. L'œuvre des personnes divines dans le retour repose alors sur le même fondement que leur œuvre dans la sortie des créatures. Pour le montrer, Thomas développe la structure de circulation ou de « regiration ». Celle-ci ne s'observe pas, à proprement parler, au sein des processions immanentes, mais dans les effets dont ces processions sont la raison. L'accent porte ici sur l'identité entre la raison de la sortie et la raison du retour. C'est, dans l'un et l'autre cas, la procession des personnes divines qui rend compte des effets que Dieu produit dans le monde. Thomas reprend plusieurs éléments formulés par Albert, mais il les organise en une synthèse propre pour rattacher la doctrine de la procession temporelle à l'ensemble de l'économie trinitaire et l'inscrire dans une compréhension globale de la réalité créée.

1. Albert, I *Sent.* d. 14, a. 1, ad 3 ; cf. arg. 3. Albert explique également à plusieurs reprises que l'effet de la procession temporelle est de nous ramener à Dieu ; cf. notamment I *Sent.* d.3, a. 17 ; d. 14, a. 3, ad 3 ; a. 4, ad object. ; *Super Dion. de cael. hier.*, c. 5 (ed. colon., t. 36/1, p. 80 ; ad 4).

Digitized by Google

Le mouvement d'*exitus-reditus*, chez Thomas, se présente comme le déploiement de l'œuvre des personnes divines ; il ne s'impose pas comme un schéma nécessaire, mais il vise à rendre compte de l'œuvre créatrice des personnes divines et de leur œuvre souverainement gratuite dans l'accomplissement du plan de Dieu en faveur de ses créatures : les personnes divines nous unissent à la fin en se donnant à nous. Ce point mérite d'être relevé comme l'un des principaux apports de cette question. Pour le dire en bref : la structure d'*exitus-reditus*, c'est la structure de l'économie trinitaire. Nous retrouvons, ici encore, la note qui dominait la présentation de la structure du commentaire : par la procession des personnes, toutes choses sont produites ; par leur procession temporelle, toutes choses sont ramenées au Père (Augustin et Hilaire). Tout vient du Père, par le Fils et le Saint-Esprit, et tout retourne au Père par les missions du Fils et du Saint-Esprit.

2) La principale différence entre l'*exitus* et le *reditus* réside dans la nature des effets produits par les personnes et dans le rapport que ces effets établissent entre les créatures et la Trinité. Du côté des effets, ce n'est donc pas au même titre que les personnes divines sont la *ratio exeundi* et *ratio redeundi* des créatures. Cette différence se ramène au double point de vue du *principe* et de la *fin*. Dans le premier cas, les effets ne nous permettent d'atteindre que les attributs essentiels appropriés au personnes, en vertu d'une simple similitude ou représentation. Il s'agit alors des effets « naturels ». Dans le second cas, ces effets nous permettent d'atteindre la Trinité des personnes divines par une assimilation objective, donnant lieu à une connaissance « expérimentale » de la Trinité des personnes divines. Il n'est aucunement question, ici, d'un retour « naturel ». Il n'y a qu'une seule manière, pour la créature raisonnable, de retourner à Dieu : ce retour s'effectue par les effets dans lesquels la personne divine nous est donnée (grâce et gloire). Tandis que l'*exitus* institue les créatures dans leur être propre, le retour s'opère par une véritable « conjonction » à Dieu connu et aimé, suivant le mode des personnes qui viennent à nous dans leur procession temporelle.

3. LA MISSION INVISIBLE DU FILS : I *SENT.* D. 15, Q. 4, A. 1[1]

L'idée de sortie-retour apparaît comme un véritable *leitmotiv* du traité des missions. Un troisième texte va nous manifester la constance avec laquelle Thomas exploite cette structure.

Après avoir examiné la procession temporelle du Saint-Esprit (dist. 14), le bachelier sententiaire précise le concept de mission (dist. 15). Il s'agit d'abord d'en déterminer les éléments constitutifs : la mission implique la distinction de la personne envoyée à l'égard de son principe et à l'égard de son terme ; elle signifie donc une réalité à la fois notionnelle (rapport au principe) et essentielle

1. Voir notre traduction ci-dessous, *Annexe* (texte 6) ; F.L.B. Cunningham, *The Indwelling of the Trinity*, p. 262-269 ; J. Martínez Castañeda, *Los dones de las misiones divinas*, p. 69-75 ; 103-112 ; F. Marinelli, *Personalismo trinitario*, p. 363-383 ; J. Prades, « *Deus specialiter est in sanctis per gratiam* », p.131-146.

Digitized by Google

(rapport à l'effet créé) [1]. On ne pourra donc parler de mission que pour le Fils et le Saint-Esprit, puisque ce sont là les deux personnes existant *ab alio*. Le Père vient bien habiter le juste avec le Fils et le Saint-Esprit qu'il envoie, mais il n'est pas envoyé : seules sont envoyées, à proprement parler, les personnes qui ont un rapport au principe (*auctoritas* du Père) et à qui l'on approprie les dons qui nous unissent à la Trinité [2].

Si l'on objecte qu'il existe un attribut approprié au Père, à savoir la puissance, Thomas répond que cette puissance ne concerne pas le *reditus in finem*, mais bien plutôt l'*exitus a principio* ; or la mission a lieu pour ramener la créature à Dieu (*ad revocandum rationalem creaturam in Deum*) [3]. La puissance, qui joue un rôle central dans la compréhension de l'œuvre créatrice du Père, ne nous est donc guère utile pour saisir sa place dans le retour des créatures. C'est aux missions du Fils et du Saint-Esprit qu'il revient de manifester la présence du Père dans le retour. Puisque la mission du Saint-Esprit a déjà fait l'objet d'une importante étude à la dist. 14, il reste donc à considérer plus précisément la mission du Fils, non pas sa mission « dans la chair » (matière du troisième Livre), mais sa mission invisible *in mentem* [4]. Comme il l'a fait pour la procession temporelle du Saint-Esprit, Thomas commence par poser l'existence d'une mission du Fils (*an sit* : d. 15, q. 4, a. 1), avant d'examiner de quelle manière elle se distingue de celle du Saint-Esprit (a. 2). C'est ici que nous retrouvons la structure d'*exitus-reditus*, dans une reprise synthétique des principaux aspects déjà développés à la dist. 14.

Pour établir l'existence de la mission invisible du Fils, la réflexion de Thomas suit une démarche en trois temps : 1) la similitude divine dans la sortie et dans le retour ; 2) les propriétés des personnes ; 3) les dons qui représentent ces propriétés et par lesquels il y a une mission de la personne divine. Un appendice (4) reprend les résultats obtenus pour montrer que la personne divine est non seulement envoyée (mission) mais aussi donnée (« dation »).

1. « De même que dans la sortie des choses du premier principe la bonté divine est dite procéder dans les créatures, en tant qu'elle est représentée dans la créature par une similitude de la bonté divine reçue en elle ; ainsi de même dans la réduction de la créature raisonnable à Dieu est comprise la procession de la personne divine, qu'on appelle aussi mission, en tant que la relation propre de cette personne divine est représentée dans l'âme par une certaine similitude

1. Thomas, I *Sent.* d. 15, q. 1, a. 1-2.

2. *Ibid.*, q. 2. Plus loin, le thème augustinien de l'envoi de la personne par elle-même place Thomas face à une rude difficulté ; il renoncera alors au strict concept de mission qui implique l'*auctoritas* dans la personne qui envoie à l'égard de celle qui est envoyée. On pourra dire ainsi, en ne considérant plus que le rapport à l'effet créé, que la personne s'envoie elle-même, que le Saint-Esprit envoie le Fils, ou que toute la Trinité envoie une personne (d. 15, q. 3, a. 1-2).

3. *Ibid.*, q. 2, ad 3 ; cf. Albert, I *Sent.* d. 14, a. 13, ad quaest. 2 : « Potentia enim non facit gratum ». Le Père, en outre, ne peut pas être envoyé puisqu'il n'y a pas de personne ayant une *auctoritas* à son égard.

4. Pour le thème de la triple mission du Fils, voir I *Sent.* d. 15, q. 3, a. 2, sol. : *missio in mentem, missio in carnem, missio ad praedicandum*. A cette étape du commentaire, seule la mission invisible dans l'âme du juste retient directement l'attention de Thomas.

Digitized by Google

reçue, dont l'exemplaire et l'origine est cette même propriété de la relation éternelle [1] ».

Thomas fait de la structure de sortie-retour le cadre général de sa réflexion théologique concernant la mission du Fils, comme il l'avait déjà fait pour la procession temporelle du Saint-Esprit. La note propre de cette démarche apparaît, une fois encore, tout à fait frappante en regard des commentaires d'Albert et de Bonaventure. Albert se contentait de montrer que la venue du Fils ne peut avoir lieu que par la grâce sanctifiante ; il y a donc une mission du Fils par les dons sanctifiants qui illuminent l'intellect, de même qu'il y a une mission du Saint-Esprit par les dons sanctifiants qui enflamment la volonté [2]. Bonaventure examinait également l'ensemble du problème du point de vue de la grâce sanctifiante : la personne divine n'est véritablement envoyée et donnée que dans les dons sanctifiants qui illuminent l'intellect (Fils) et enflamment la volonté (Saint-Esprit) [3]. La réflexion de Thomas se distingue par la recherche d'une vue d'ensemble qui lui permet de situer les effets des missions par rapport à la création, puis par rapport aux propriétés éternelles des personnes [4].

Plus précisément, Thomas parle ici d'un double aspect : l'*exitus rerum a principio*, et la *reductio rationalis creaturae in Deum*. Dans le premier cas, il s'agit de la production de toutes les créatures ; dans le second, du retour de la créature raisonnable, seule capable de recevoir la grâce sanctifiante par les missions des personnes [5]. Sur le plan du vocabulaire, on peut relever que Thomas ne parle pas de *reditus*, mais de *reductio* [6] : la créature retourne certes à Dieu, son principe, mais elle retourne à lui parce qu'elle lui est *ramenée*. Il ne s'agit pas de la *reductio* comme procédé de l'intelligence qui remonte de l'effet à la cause [7], mais d'une « réduction » réelle que l'on peut appeler « réduction

1. I *Sent.* d. 15, q. 4, a. 1, sol. : « Respondeo dicendum, quod sicut in exitu rerum a principio dicitur bonitas divina in creaturas procedere, inquantum repraesentatur in creatura per similitudinem bonitatis divinae in ipsa receptam ; ita in reductione rationalis creaturae in Deum intelligitur processio divinae personae, quae et missio dicitur, inquantum propria relatio ipsius personae divinae repraesentatur in anima per similitudinem aliquam receptam, quae est exemplata et originata ab ipsa proprietate relationis aeternae ».

2. Albert, I *Sent.* d. 15, a. 16. Cet article comporte plusieurs séries d'arguments ; Albert passe sans transition des arguments aux réponses qu'il faut leur donner. Il rassemble en un seul article les deux aspects du problème que Thomas traite séparément : l'existence de la mission du Fils, puis ce qui la distingue de la mission du Saint-Esprit.

3. Bonaventure, I *Sent.* d. 15, p. 2, a. un., q. 1-2.

4. F.L.B. Cunningham a montré que, pour ce qui concerne la doctrine de l'inhabitation dans cet article, l'enseignement de Thomas reprend ici encore de très près celui de la *Summa halensis* (*The Indwelling of the Trinity*, p. 262-269). Le corps de l'article reste toutefois sans parallèle (voir le tableau comparatif p. 368). On peut cependant faire valoir ici le thème albertinien de la double diffusion du bien (Albert, I *Sent.* d. 14, a. 1, ad 3) et, de manière plus lointaine, la comparaison halésienne entre la connaissance des personnes divines et la connaissance de la sagesse et de la bonté de l'artisan (*Summa halensis*, p. 2, inq. 2, tract. 3, sect. 2, q. 2, tit. 3, m. 1, c. 1, ad 2 ; éd. Quaracchi, t. 1, n° 503).

5. I *Sent.* d. 15, q. 5, a. 1, qla 1.

6. Albert parle également de *reductio* dans ce même contexte : « Finis missionis est sanctificatio et reductio » (I *Sent.* d. 15, a. 16, ad 2 ; cf. arg. 3 : « ad sanctificandam et revocandam creaturam rationalem »).

7. Ce procédé de *reductio* est celui que Thomas appliquait à la procession du Saint-Esprit comme Amour en I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1, sol.

Digitized by Google

économique » : sorties de Dieu, les créatures sont ramenées à Dieu par les missions des personnes divines (économie trinitaire).

Le propos de Thomas vise en particulier à déterminer le rapport de la créature à Dieu sous l'aspect de la *similitude* ou de la *représentation* de la Trinité dans les créatures. C'est ici la première caractéristique de l'étude de la mission du Fils. Tandis que la procession temporelle du Saint-Esprit était vue en premier lieu comme une procession vers un *objet*, les effets de la mission du Fils sont d'abord considérés du côté de l'*exemplarité*. Cela tient au mode de la procession du Fils. Le Fils, que l'on considère sa procession comme Fils ou comme Verbe, procède *d'un autre*, mais non pas *vers un autre* comme vers un « objet ». Il n'appartient qu'au Saint-Esprit de procéder vers un « objet », en raison de sa propriété même : l'Amour. Il n'y aura donc entre le Fils et l'effet de sa mission qu'un rapport exemplaire de principe à effet, et cela suffit pour qu'il y ait une mission [1]. L'*exitus* et la *reductio* sont donc envisagés ici sous l'aspect de la similitude de Dieu dans la créature.

Dans le premier cas (*exitus*), Thomas reprend l'affirmation de la procession de la bonté divine dans les créatures [2]. Cette affirmation est moins développée qu'à la dist. 14 où Thomas associait la procession de la bonté à celle de la sagesse, en précisant son enracinement trinitaire (les processions des personnes comme *ratio exeundi*) et la nature de ces effets (les dons « naturels »), en référence à Denys (cf. Albert). Il s'agit pourtant bien, ici et là, de la même procession de la bonté divine dans les effets « naturels », *exitus* dont les processions des personnes divines sont la cause et la raison. A ce niveau, cependant, les créatures n'offrent qu'une représentation éloignée de leur cause : une représentation qu'on observe dans toutes les créatures (vestige) du seul fait de la causalité exemplaire de Dieu, ne permettant d'atteindre que les attributs essentiels appropriés aux personnes.

Dans le second cas (*reductio*), cette représentation est plus profonde. Le don de la mission dans l'âme du juste est une *similitude de la relation propre de la personne envoyée*. Si donc la procession de la personne divine intervient dans le retour, c'est en tant que la relation personnelle est réellement représentée dans l'âme d'une manière nouvelle. Cette représentation, Thomas l'exprime en termes d'*exemplarité* et d'*origine* : la similitude de la propriété personnelle dans l'âme est *reçue de la propriété de la personne* qui en est l'*exemplaire* et l'*origine*. Cette similitude, d'une part, se distingue de celle du vestige qui n'offre qu'une représentation confuse du Créateur (bonté). Thomas, d'autre part, ne parle pas d'une représentation de la Trinité dans les facultés de l'âme humaine, comme il l'avait fait dans l'étude de l'image (dist. 3), mais il pose une représentation reçue par une influence de la personne suivant sa propriété. C'est cette représentation qui permet de rendre compte de la connaissance « expérimentale » de la personne divine, en vertu du don lui-même (habitus infus) : la personne se manifeste dans sa similitude, elle se fait connaître par le don qui représente sa propriété [3].

1. I *Sent.* d. 15, q. 4, a. 1, ad 2 ; cf. d. 14, q. 1, a. 1, sol. et ad 1.

2. Cf. I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 2, sol.

3. I *Sent.* d. 15, q. 4, a. 1, ad 1 ; cette réponse est particulièrement proche de l'enseignement de la *Summa halensis* (p. 2, inq. 2, tract. 3, sect. 2, q. 2, tit. 3, m. 1, c. 1, ad

Digitized by Google

On saisit dès lors la distance qui sépare la représentation de la Trinité dans toutes les créatures par la création, et la représentation imprimée par les personnes qui viennent habiter l'âme du juste. D'une similitude de la bonté divine, nous passons à une similitude de la propriété de la personne qui nous fait connaître cette personne. Thomas, pourtant, souligne moins cette distance que la présence d'un rapport de similitude dans l'un et l'autre cas, à tel point que l'ensemble de cette article repose sur l'idée de similitude. La veine exemplariste du commentaire trouve ici l'une de ses expressions les plus remarquables. L'assimilation aux personnes est certes une assimilation qui atteint la personne divine, mais elle demeure enveloppée dans cette représentation de la personne. La structure d'*exitus-reductio* apporte précisément le cadre général de cet enseignement. Elle constitue l'instrument de pensée qui permet d'unir et de distinguer les divers modes de représentation de la Trinité.

2. « De même que le mode propre par lequel le Saint-Esprit est référé au Père est l'amour, de même aussi le mode propre de référence du Fils au Père c'est d'être son Verbe qui le manifeste [1] ».

Puisque la mission de la personne divine s'accomplit par un effet qui est une similitude de la propriété de cette personne, Thomas s'applique, dans la suite de cet article, à déterminer de quelle propriété il s'agit. Pour le faire, il dresse un parallèle entre ce qui a déjà été établi pour le Saint-Esprit et ce qui revient ici au Fils. La traduction de cette phrase centrale est malaisée. Le second membre pourrait également se traduire ainsi : « ... de même il y a aussi un mode propre de référence du Fils au Père, puisqu'il est son Verbe qui le manifeste » ; ou encore: « ... de même il y a aussi un mode propre de référence du Fils au Père, et c'est d'être son Verbe qui le manifeste [2] ». Dans tous les cas, il faut relever les deux éléments suivants.

1) Il y a, pour le Fils et le Saint-Esprit, une *propriété* que Thomas détermine en fonction du *mode de référence au Père*. Cet aspect se révèle fort important pour saisir la suite de l'exposé : c'est ce mode de référence qui permettra de déterminer la présence de la personne envoyée. De plus, dans l'un et l'autre cas, la référence se prend par rapport à la personne du *Père* ; on pourra alors, sur cette base, entrevoir de quelle manière la perception du Père se joint à celle des personnes qui sont envoyées.

2) La propriété selon laquelle le Fils est envoyé à la créature est celle du *Verbe*. La pointe de cette affirmation réside dans l'idée de *manifestation* : le Fils manifeste le Père. C'est là l'une des caractéristiques de la théologie du Verbe dans le commentaire de Thomas [3], qui rejoint le propos de ce traité des missions (présence et manifestation des personnes divines). La procession de la deuxième

2-3 ; éd. Quaracchi, t. 1, n° 503). Thomas exclut qu'il s'agisse d'une connaissance absolument certaine de la présence de la personne divine, à moins qu'une révélation n'en donne la certitude ; si l'on peut savoir que l'on a reçu le don de la mission, ce n'est que par une certaine conjecture, fondée dans l'expérience.

1. I *Sent.* d. 15, q. 4, a. 1, sol. : « Sicut proprius modus quo Spiritus sanctus refertur ad Patrem, est amor, et proprius modus referendi Filium in Patrem est, quia est verbum ipsius manifestans ipsum ».

2. « Quia » au sens de « quod » ou au sens du « puisque » français.

3. Voir ci-dessus, ch. IX,3.

Digitized by Google

personne, ainsi qu'on l'a déjà dit, peut être considérée de deux manières : soit comme la génération du Fils, et alors elle présente une affinité spéciale avec l'*exitus* des créatures, puisque la génération et la création désignent un *exitus a principio* ; soit comme la production ou « diction » du Verbe, et alors la propriété de la deuxième personne peut être référée tant à la sortie du principe qu'au retour à la fin, et donc à la mission [1]. Thomas invoque cet argument pour montrer que le Fils n'est envoyé en mission que vers les créatures raisonnables, c'est-à-dire vers les créatures qui imitent Dieu non seulement selon une similitude de nature (génération du Fils [2]) mais aussi selon la ressemblance des processions divines (Verbe et Amour). Le Fils, en se donnant comme Verbe à la créature, lui accorde une similitude qui le représente dans le dynamisme de l'image de la Trinité.

En parlant de la propriété du Verbe, Thomas réfère alors explicitement la mission du Fils à la personne du Père et du Saint-Esprit ; à la personne du Père, parce que le Verbe, en vertu de sa propriété même, manifeste le Père ; à la personne du Saint-Esprit, parce que la similitude du Verbe qui nous est donnée est celle du « Verbe qui spire l'Amour ». Il n'y aura donc de véritable mission du Fils que lorsque, à la ressemblance du Verbe éternel [3], le verbe que nous concevons (don de sagesse) est tel qu'en procède l'amour. Ce n'est que par cette connaissance amoureuse, qui ne peut pas se réaliser sans la grâce sanctifiante et qui implique la mission du Saint-Esprit, que le Verbe nous est donné dans le don de sagesse [4].

3. « C'est pourquoi, de même que le Saint-Esprit procède invisiblement dans l'âme par le don de l'amour, ainsi de même le Fils par le don de la sagesse, en quoi il y a une manifestation du Père lui-même qui est le terme ultime auquel nous revenons. Et, puisque la similitude des [attributs] propres des personnes s'effectue en nous selon la réception de ces deux [dons], c'est donc selon un nouveau mode d'existence en nous, dans la mesure où une chose est dans sa similitude, que les personnes divines sont dites être en nous, selon que nous leur sommes assimilés suivant un nouveau mode. Et c'est ainsi que l'une et l'autre procession est appelée mission. [5] »

1. I *Sent.* d. 15, q. 5, a. 1, qla 1, ad 3.

2. Cf. I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1, sol.

3. I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 1, sol.

4. I *Sent.* d. 15, q. 4, a. 1, ad 3 ; voir ci-dessous notre traduction de cette réponse, avec les notes (*Annexe*). Thomas recourt ici à l'analyse aristotélicienne de l'opération parfaite (connaissance, amour et délectation) pour rendre compte du donné augustinien : le Verbe divin est le Verbe qui spire l'Amour ; cf. I *Sent.* d. 1, q. 1, a. 1 (fruition) ; d. 15, q. 4, a. 2, sol. et ad 4-5 (la connaissance parfaite est la connaissance qui entraîne l'amour) ; d. 27, q. 2, a. 1 (le « Verbe parfait » est le « Verbe qui spire l'Amour ») ; IV *Sent.* d. 49, q. 3, a. 2 (béatitude et opération délectable) ; R. Spiazzi, « 'Conoscenza con amore' in Sant'Agostino e in San Tommaso », *Doctor communis* 39 (1986) 315-328.

5. I *Sent.* d. 15, q. 4, a. 1, sol. : « Unde sicut Spiritus sanctus invisibiliter procedit in mentem per donum amoris, ita Filius per donum sapientiae ; in quo est manifestatio ipsius Patris, qui est ultimum ad quod recurrimus. Et quia secundum receptionem horum duorum efficitur in nobis similitudo ad propria personarum ; ideo secundum novum modum essendi, prout res est in sua similitudine, dicuntur personae divinae in nobis esse, secundum quod novo modo eis assimilamur ; et secundum hoc utraque processio dicitur missio ».

Digitized by Google

Cette première conclusion découle directement de ce qui vient d'être expliqué. Du côté des effets, la doctrine des missions se ramène au don de sagesse (Fils) et au don d'amour (Esprit-Saint). L'enseignement de Thomas, sur ce point, rejoint celui d'Albert et de Bonaventure. Les modes de présence du Fils et du Saint-Esprit dans le juste se distinguent de la même manière que leurs processions éternelles : procession du Verbe et procession de l'Amour. Comme les processions éternelles, les dons des missions sont inséparables (il n'y pas de don plénier de la sagesse sans le don de l'amour [1]). Ils sont cependant distincts, en tant qu'ils constituent une similitude de la propriété de telle personne. C'est enfin cette similitude (assimilation) qui fournit le motif formel du nouveau mode de présence de la personne divine : *prout res est in sua similitudine*. Thomas va préciser plus loin de quelle manière ces effets vérifient également la *dation* de la personne elle-même, mais cette similitude des propriétés du Fils et du Saint-Esprit suffit déjà pour rendre compte de la présence des personnes dans la *mission*.

Avec ces explications relatives au Fils et au Saint-Esprit, Thomas nous donne également d'entrevoir le mode de présence du Père dans le retour des créatures. Il affirme ailleurs que, si le Père n'est pas envoyé, il vient cependant habiter le juste avec le Fils et le Saint-Esprit qu'il envoie [2], mais il ne parle jamais, comme il le fait pour le Fils et pour le Saint-Esprit, d'un don approprié à partir duquel se prendrait la venue du Père. Cette venue du Père est inséparablement liée à la venue du Fils et du Saint-Esprit, suivant le mode par lequel le Fils et le Saint-Esprit sont référés au Père, c'est-à-dire suivant le mode de l'Amour et du Verbe. Thomas exprime ici cette venue du Père dans la formule la plus explicite que nous offre le commentaire : le Saint-Esprit procède dans la *mens* du juste par le don d'amour et le Fils par le don de sagesse, « en quoi il y a une manifestation du Père lui-même qui est le terme ultime auquel nous revenons ». Il y a d'une part, dans la mission du Fils comme dans celle du Saint-Esprit, une représentation de la personne divine en tant qu'elle procède *ab alio* : « être envoyé, c'est être connu comme procédant d'un autre » [3]. Le Fils et le Saint-Esprit sont représentés dans l'âme du juste par une similitude qui se prend du mode propre suivant lequel ils sont référés *au Père*. Mais, d'autre part, la mission du Fils comporte une manifestation spéciale de la personne du Père. Cette manifestation du Père, ainsi que Thomas vient de le rappeler, appartient à la nature même du Verbe : le mode propre suivant lequel le Fils est référé au Père, c'est d'être son

1. I *Sent.* d. 15, q. 4, a. 2, sol. : « Una missio nunquam est sine alia : quia amor sequitur notitiam ; notitia perfecta, secundum quam est missio Filii, semper inducit in amorem, et ideo simul infunduntur et simul augmentantur » ; cf. ad 4.

2. I *Sent.* d. 15, q. 2, ad 4 : « Quando Filius mittitur, simul et venit Pater et Spiritus sanctus » ; « Et ideo adventus vel inhabitatio convenit toti Trinitati : quae non dicuntur nisi ratione effectus conjungentis ipsi Trinitati ... ».

3. I *Sent.* d. 15, q. 4, a. 1, ad 1 : « Et ita dicitur quod mitti est cognosci quod ab alio sit per modum repraesentationis, sicut aliquid dicitur se manifestare vel facere cognitionem de se, inquantum se repraesentat in sui similitudine » ; on remarque également dans ce passage que l'idée de *manifestation de soi* est attachée au concept de mission ; cf. d. 15, q. 2, arg. 2, arg. 5 et ad 2.

Digitized by Google

Verbe qui le *manifeste*. Il y aura donc dans le don de sagesse, qui est une similitude du Verbe, une semblable manifestation du Père [1].

Cette précision concernant la place du Père dans la mission fait très clairement écho à la citation d'Augustin produite à la dist. 14, lorsqu'il était question des dons selon lesquels s'accomplit la procession temporelle du Saint-Esprit (*reditus*) : « *le principe auquel nous revenons*, c'est-à-dire le Père [2] ». Dans le même contexte, Thomas avait recours à Hilaire pour montrer que, par la procession temporelle des personnes (dans la citation d'Hilaire : le Fils), toutes choses sont référées au Père. A cet endroit, Thomas désignait les personnes divines, avec Augustin, par le ternaire suivant : *principium-forma-gratia*. Ici, dans l'étude de la mission du Fils, Thomas souligne la manifestation de la personne, et ne parle plus de *principium* mais d'*ultimum* : le Père est manifesté comme l'*ultimum* auquel nous revenons. Les deux expressions sont pourtant équivalentes, puisque le « terme ultime » du retour est identique au principe ; *ultimum* désigne alors le principe en tant que le retour s'achève à lui.

Il faut donc poser une certaine perception conjointe du Père avec le Fils et le Saint-Esprit, en vertu des dons qui représentent le Fils et le Saint-Esprit, et spécialement en vertu du don de sagesse dans lequel il y a une manifestation du Père à un titre particulier [3]. Il n'y a pas de don duquel le Père soit à proprement parler l'exemplaire, mais le Père est celui à qui nous sommes ramenés par les dons qui ont pour exemplaire les deux personnes divines envoyées. C'est dans cette ligne que nous pouvons trouver l'*aliquid personale* de notre relation au Père dans la mission des personnes. Et, ici encore, c'est la structure d'*exitus-reditus* (*exitus-reductio*) qui nous permet de le formuler. Puisque les missions des personnes ont pour but de nous ramener à Dieu, de nous unir à la fin, la perception du Père est celle du terme ultime auquel nous sommes reconduits par ces missions, dans une sorte de représentation du dynamisme des processions trinitaires : nous retournons au Père comme au principe duquel sont issus le Fils et le Saint-Esprit.

Il y a dès lors un étroit parallélisme entre les processions trinitaires et notre retour, entre la « théologie » et l'« économie », entre le flux immanent du Verbe et de l'Amour en Dieu et leur venue dans notre monde. Par les dons qui rendent la Trinité présente dans les justes, les personnes envoyées nous reconduisent à leur principe. On voit ainsi que pour Thomas, d'une part, tout vient de la Trinité et retourne à la Trinité, par l'action de toute la Trinité. Mais la mission des personnes, d'autre part, nous introduit dans le mystère des personnes distinctes : nous retournons, par le Fils et le Saint-Esprit, au Père duquel tout est issu, l'« *ultimum* auquel nous revenons ».

1. Avec le *Prologue* général, nous pouvons étendre cette manifestation à toute la Trinité : « Unde sibi manifestatio dicentis Patris convenit et totius Trinitatis ».

2. I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 2, sol. ; Augustin, *De vera religione*, c. 55, n° 113 (*CCSL* 32, 260 ; *PL* 34, 172 ; *BA* 8, 188-191) ; voir aussi notre petite étude : « Le Père et l'œuvre trinitaire de création », p. 110-117.

3. Sur cette « perception conjointe », voir A. Patfoort, *Missions divines et expérience des Personnes*, p. 552, note 15 ; J.-P. Torrell, art. « Thomas d'Aquin », col. 755.

Digitized by Google

4. « En outre, de même que ces dons[1] tirent leur origine des [attributs] propres des personnes, de même ils n'accomplissent pas leur effet d'union à la fin sinon par la vertu des personnes divines, puisque dans la forme imprimée par quelque agent réside la vertu de [l'agent] qui imprime. C'est pourquoi dans la réception de ce genre de dons les personnes divines sont possédées suivant un nouveau mode comme conduisant ou unissant à la fin. Et c'est la raison pour laquelle l'une et l'autre procession est appelée 'dation', en tant qu'il y a ici un nouveau mode de possession[2] ».

Cet appendice, qui se présente comme une seconde conclusion, cherche à montrer que les dons d'amour et de sagesse ne vérifient pas seulement la *mission* des personnes, mais aussi leur *dation*. La « dation »[3] ajoute à la mission l'idée de *possession* : notre relation à la personne divine ne se termine pas à ses dons, mais c'est la personne elle-même qui est donnée et, dans cette nouvelle relation qui nous assimile à elle, la personne est « possédée »[4]. Par cette assimilation et par cette possession de la personne divine donnée, nous sommes alors unis à notre fin ultime, à des degrés divers selon qu'il s'agit des dons de la grâce ou de la gloire. L'effet dernier de la mission (le but ou la fin de la mission), suivant l'enseignement constant de Thomas dans ce traité, est de nous conduire et de nous unir à notre fin, Dieu Trinité[5]. C'est donc dans cette même perspective, très nettement mise en relief par la structure d'*exitus-reditus*, qu'il convient de saisir de quelle manière la personne divine « envoyée » est aussi « possédée » par nous. Pour montrer la « dation » de la personne dans le dynamisme du retour à la fin, Thomas fait appel à un nouvel élément : la vertu (*virtus*) des personnes divines qui impriment en nous leur similitude. Cette *virtus*, dans notre passage, désigne le fondement dynamique du mouvement vers la fin. La puissance de la personne qui unit à la fin est « imprimée » dans le don lui-même, qui confère à son bénéficiaire ce dynamisme tendanciel *in finem*. C'est de cette manière que la mission du Fils et du Saint-Esprit est aussi une « dation » : dans les dons par lesquels s'accomplit la mission, les personnes divines sont possédées comme « conduisant » ou « unissant » à la fin : *quasi ductrices in finem vel conjungentes.*

1. Littéralement : « ceux dont nous venons de parler ».

2. I *Sent.* d. 15, q. 4, a. 1, sol. : « Ulterius, sicuti praedicta originantur ex propriis personarum, ita etiam effectum suum non consequuntur ut conjungantur fini, nisi virtute divinarum personarum ; quia in forma impressa ab aliquo agente est virtus imprimentis. Unde in receptione hujusmodi donorum habentur personae divinae novo modo quasi ductrices in finem vel conjungentes. Et ideo utraque processio dicitur datio, inquantum est ibi novus modus habendi ».

3. Pour désigner l'acte de donner, les scolastiques distinguent, avec plusieurs nuances, le verbe *dare* et le verbe *donare* ; il distinguent également les substantifs *datio, donatio, donum* ; etc. ; cf. Thomas, I *Sent.* d. 18, q. un., a. 2. Cette distinction ne revêt pas une grande importance pour notre propos ici, mais nous préférons rester proche du latin scolastique en parlant de « dation ».

4. L'expression française « posséder » traduit le terme latin « habere » ; I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 1, qla 1, sol. ; d. 15, q. 3, a. 1, sol.

5. Cf. notamment I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 2, sol. ; d. 15, q. 4, a. 2, ad 5 : « Utraque missio ordinatur ad finem unum ultimum, scilicet conjungere Deo ».

Digitized by Google

Cette compréhension de l'œuvre des personnes divines n'est pas entièrement nouvelle. Nous avons vu que, pour Albert comme pour Bonaventure, les personnes exercent leur causalité dans le retour en tant qu'elles nous ramènent à Dieu : elles sont *quasi medium* entre Dieu et nous, *reducentes* à Dieu. Albert et Bonaventure faisaient déjà valoir, à l'appui de cet enseignement, la pensée d'Augustin dans son *De vera religione* : le Fils est la « forme » que nous suivons, le Saint-Esprit est la « grâce » qui nous réconcilie, le Père est le « principe auquel nous revenons »[1]. Les deux auteurs trouvaient également chez Hilaire de Poitiers l'indication de l'ordre des personnes divines dans la *reductio* à Dieu : par le Saint-Esprit, nous sommes référés au Fils, et par le Fils au Père, en qui s'achève le mouvement de *conversio* (Albert[2]) ; le Père est le principe fontal à qui toutes choses sont ramenées par le Fils, auquel il faut approprier la *reductio* (Bonaventure[3]). Ce que la lecture du commentaire de Thomas révèle de particulier, ce n'est pas l'idée du retour par l'œuvre des personnes divines, ni les passages patristiques invoqués, mais bien l'insertion de ce thème au cœur de la doctrine des missions, dans le dynamisme d'une vue globale de la sortie et du retour des créatures par les processions des personnes divines.

On ne peut donc guère mieux résumer le fondement et la structure trinitaire du *reditus* qu'avec ces mots de Thomas : *quasi ductrices in finem vel conjungentes*. Les personnes divines, de même qu'elles sont un seul principe de la créature, sont aussi indivisiblement une seule fin de la créature. A ce plan, tout est un en Dieu. La relation aux personnes divines est pourtant beaucoup plus profonde dans le retour que dans la sortie des créatures. L'opération de la Trinité demeure certes indivise, dans le retour des créatures comme dans leur sortie ; mais la créature raisonnable rejoint sa fin par le don que les personnes font d'elles-mêmes. Le remontée vers Dieu s'opère de la sorte par une « médiation conjuguée » du Fils et du Saint-Esprit[4]. Le Fils et le Saint-Esprit sont ici reçus par la créature dans une union qui porte en elle la puissance dynamique du retour à la fin : le Fils et le Saint-Esprit, par leur présence dans le juste, le conduisent et l'unissent à la Trinité bienheureuse et béatifiante. Quant au Père, ainsi qu'on l'a vu, il est perçu comme le terme ultime, *principium* et *ultimum* auquel les missions du Fils et du Saint-Esprit nous reconduisent.

C'est peut-être ici, dans le traité des missions, que la pensée trinitaire du jeune Thomas révèle ses plus riches ressources. La dimension trinitaire de l'*exitus* apparaît alors comme la préparation, le fondement d'une doctrine qui trouve toute son ampleur et sa fécondité dans le *reditus*. Les processions des personnes, dont l'influence s'exerce déjà dans la production des créatures (elles en sont la cause et la raison), constituent le fondement et le cœur du *reditus* (exemplarité, origine, présence et union à la fin). Donnés au juste, le Fils et le Saint-Esprit nous ramènent au Père, qui est avec le Fils et le Saint-Esprit la fin ultime de toutes choses.

1. Albert, I *Sent.* d. 3, a. 17 ; Bonaventure, I *Sent.* d. 27, p. 2, a. un., q. 2, ad 5.
2. Albert, I *Sent.* d. 31, a. 14, ad quaest. 2 ; ci-dessus, ch. II.2.A.
3. Bonaventure, I *Sent.* d. 31, p. 2, dubium 7 ; ci-dessus, ch. VII.
4. E. Bailleux, « Le cycle des missions trinitaires, d'après saint Thomas », *RT* 63 (1963) 165-192, cf. 167.

Digitized by Google

Notre lecture du traité des missions nous conduit ainsi à souligner la cohérence et la profonde continuité de la pensée trinitaire de Thomas (structure du commentaire, génération du Fils, procession du Saint-Esprit, processions temporelles). Ici encore, la comparaison du commentaire de Thomas avec ceux d'Albert et de Bonaventure (et avec la *Summa halensis*) nous a montré que, si les éléments dont Thomas se sert ne sont pas nouveaux, la synthèse qu'il propose est originale. Cette synthèse est guidée par les deux idées maîtresses que nous avons rencontrées dès l'étude de la structure du commentaire : la causalité des processions divines comme *ratio* de la procession des créatures, et la structure d'*exitus-reditus*.

Thomas, d'une part, présente la mission des personnes dans le prolongement de leur causalité créatrice : *ratio* de l'*exitus*, les processions divines sont aussi *ratio* du *reditus*. L'œuvre des personnes dans le *reditus* offre cependant une profonde nouveauté : le don de la personne divine. Du côté de l'effet, cette nouveauté repose sur la similitude de la personne dans le don sanctifiant, similitude par laquelle cette personne est présente et « possédée » comme objet de fruition, dans ce que Thomas désigne comme une connaissance « quasi expérimentale ». Du côté de Dieu, cet enseignement se traduit par un déplacement dans la considération des processions divines. La procession du Fils n'est plus regardée sous l'aspect de la nature (génération) comme la raison et l'exemplaire de la production des effets, mais elle est vue comme la procession du Verbe, exemplaire et origine de l'effet qui perfectionne l'intellect (sagesse) pour accomplir notre union à Dieu. La procession du Saint-Esprit n'est pas seulement considérée comme la procession de l'Amour qui est la raison de ce que Dieu accorde par sa libéralité, mais elle est regardée comme une procession vers un « objet » d'amour : le Saint-Esprit procède dans la créature, en raison du mode même de sa procession qui comporte une « tendance » vers l'objet aimé ; le Saint-Esprit est donné à la créature, lui qui est de toute éternité le Don. Dans le don de la charité, la créature rationnelle reçoit alors d'être unie à son Créateur suivant la ressemblance de la propriété éternelle de la personne du Saint-Esprit.

Ces déplacements dans la considération des processions divines ne doivent pas être compris en opposition à ce que Thomas a expliqué à propos de la causalité créatrice des personnes, mais ils manifestent la *nouveauté* de l'œuvre des personnes dans le retour : la procession divine n'est pas seulement la cause de la procession des créatures, mais elle se déploie temporellement dans le don (« dation ») que les personnes font d'elles-mêmes. La doctrine trinitaire de la création, sur ce point, apparaît comme le fondement de la doctrine trinitaire du retour à Dieu.

La structure d'*exitus-reditus* constitue le cadre général de cet enseignement. Elle permet de rendre compte de la profonde continuité entre l'œuvre créatrice et l'œuvre de sanctification (parallélisme et unité du mouvement de sortie-retour), en même temps qu'elle conduit à souligner la gratuité et la nouveauté de la présence des personnes dans leurs missions (*reditus* seulement). Le fondement trinitaire de l'*exitus* est invoqué, dans ce contexte, pour appuyer les explications relatives à la structure trinitaire du *reditus*. La doctrine trinitaire de la création (*exitus*) apparaît comme une préparation, un fondement requis à l'intelligence

Digitized by Google

trinitaire du *reditus*. Les thèmes de l'exemplarité (similitude de la personne) et de l'assimilation objective (personne « possédée », présente en sa similitude, Dieu connu et aimé), sont alors dominés par la vision dynamique de retour à la fin. La perception des personnes divines dans le retour est une manifestation de la Trinité qui nous reconduit à elle : le Fils intervient dans le retour comme le Verbe qui nous assimile à lui par le don de sagesse, le Saint-Esprit comme l'Amour qui nous unit à Dieu par la grâce, le Père enfin comme le principe et le terme ultime auquel nous ramènent les missions du Fils et du Saint-Esprit.

Digitized by Google

CHAPITRE XV

LE VERBE ET L'AMOUR

Le Fils et le Saint-Esprit accomplissent la création et la recréation au titre de l'essence commune, mais également suivant le mode de leur propriété personnelle. Thomas, on l'a vu, associe la causalité de la deuxième personne à sa propriété de Fils, d'Image et de Verbe (Art), et celle de la troisième personne à sa propriété d'Amour et de Don. Dans cet enseignement, deux propriétés occupent une position centrale : le Verbe et l'Amour. Thomas pose explicitement, à leur sujet, la question du rapport à la créature.

Suivant le texte des *Sentences*, l'étude de ces noms de Verbe et d'Amour prend place après le traité des « personnes distinctes » (dist. 9-25), dans la section consacrée aux « propriétés des personnes » (dist. 26-32) [1]. Sans entrer dans tous les problèmes théologiques que soulèvent ces deux propriétés, nous chercherons à relever ce qui, dans les explications de Thomas, éclaire la compréhension de la causalité du Fils et du Saint-Esprit. La plupart des éléments d'explication nous sont déjà connus, puisque Thomas a introduit la considération de la causalité du Verbe et de l'Amour dès le traité de la distinction des personnes (dès le *Prologue* général dans le cas du Verbe). L'intérêt de cet examen des propriétés réside d'une part dans l'aperçu synthétique que propose Thomas, et d'autre part dans la reprise du thème de la causalité des processions divines. Les compléments apportés par cette étude des propriétés devraient alors permettre de manifester la profonde continuité de la thèse que nous nous sommes proposé de suivre dans le premier Livre : la procession des personnes divines est l'origine et la raison de la procession des créatures.

1. LE RAPPORT DU VERBE À LA CRÉATURE : I *SENT.* D. 27, Q. 2, A. 3, AD 6 [2]

Thomas, à la dist. 27, discute la question *de Verbo* en trois articles : la signification propre de ce nom, sa signification personnelle ou essentielle, et

1. Voir I *Sent.* d. 8, *div. text.* ; d. 26, *div. text.*
2. Voir notre traduction ci-dessous, *Annexe* (texte 8).

Digitized by Google

enfin son rapport à la créature [1]. Cet ordre d'exposition obéit à une démarche précise qui se distingue de celle d'Albert et de Bonaventure.

Chez Albert, l'essentiel de la réflexion au sujet du Verbe était réparti en deux unités, en fonction du texte des *Sentences* : la signification du nom de Verbe (dist. 27) [2], puis la relation entre le Verbe, la Sagesse et l'intellection en Dieu, ainsi que le rapport du Verbe à la créature (dist. 28) [3]. D'une manière générale, ainsi qu'on l'a vu [4], la pensée d'Albert est fortement marquée par le thème de la sagesse et par l'idée anselmienne du *dire* et du *connaître* en Dieu (*dicere, intelligere*) qui commandent son approche du rapport entre le Verbe et la créature [5]. L'organisation de cette question chez Bonaventure manifestait un plus grand effort de synthèse. Le franciscain, comme va le faire Thomas, regroupait l'ensemble du problème à la dist. 27. Sa démarche comportait quatre étapes : la signification essentielle et personnelle du nom de Verbe, la connotation d'une réalité créée, le rapport entre le Verbe et la Sagesse, puis l'attribution propre de ce nom à la personne divine [6]. Thomas place la signification *propre* du nom de Verbe en tête de son exposé. C'est sur cette base qu'il aborde le problème de la signification essentielle et personnelle du nom de Verbe.

Jusqu'ici, la réflexion concerne le Verbe dans ses composantes immanentes ; ce n'est que de manière marginale (sauf lorsqu'il est question des similitudes créées à partir desquelles nous tirons le concept de Verbe) qu'il fait intervenir le rapport aux créatures. Ce rapport n'est examiné qu'au terme de la recherche. L'organisation de cette question manifeste ainsi la volonté de fonder la doctrine du Verbe sur l'examen précis de la signification, mené d'abord indépendamment du rapport aux créatures. C'est la recherche de cette signification, malgré les importantes difficultés qu'elle soulève, qui doit permettre de situer le rapport aux créatures dans le nom *Verbum*. Avant d'analyser la position de Thomas sur ce dernier point, il convient donc de rappeler brièvement les principaux éléments dégagés par les deux premiers articles.

C'est par un langage propre, et non pas seulement par métaphore, que l'on peut parler d'un Verbe en Dieu. S'il y a métaphore, seule la similitude de la « parole vocale » (*verbum vocis*) est en cause. Mais l'attribution d'un Verbe en Dieu se fait de manière propre lorsqu'elle a lieu sur la base de cette similitude qu'est la « parole du cœur » (*verbum cordis*). Dans ce cas, le Verbe, quant à la réalité désignée par ce nom, est dit *per prius* de Dieu et *per posterius* des créatures, remplissant les conditions requises pour qu'un nom soit attribué proprement à Dieu [7]. Que faut-il entendre par l'expression *verbum cordis* ? Thomas la

1. I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 1-3.

2. Albert, I *Sent.* d. 27, a. 3-7 : la signification du nom de Verbe, son interprétation par les Pères, le sens du *dicere* divin, la signification essentielle de *verbum* et de *dicere* en Dieu, les similitudes créées qui permettent de parler d'un Verbe en Dieu.

3. Albert, I *Sent.* d. 28, a. 10.

4. Voir ci-dessus, ch. II,3,B.

5. Cf. déjà Albert, I *Sent.* d. 9, a. 9.

6. Bonaventure, I *Sent.* d. 27, p. 2, a. un., q. 1-4.

7. Thomas, I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 1 ; cf. d. 22, q. un., a. 2. L'enseignement de Thomas sur le donné augustinien de la triple similitude du Verbe dans les créatures (*verbum cordis, verbum vocis, verbum quod habet imaginem vocis*) rejoint ici celui d'Albert et de Bonaventure : la similitude la plus expressive du Verbe divin réside dans le *verbum cordis* ;

Digitized by Google

désigne ici comme une similitude de la réalité conçue, relevant exclusivement de l'intellect et non pas de l'imagination ou de l'opération corporelle. A cette étape de la réflexion, il semble voir dans le verbe la *species* intelligible, ce par quoi l'on connaît (*ut quo intelligitur*), autant que la *species intellecta*, ce qui est connu (*id quod intelligitur*). Ces deux sortes de *species* sont certes distinguées, mais la pensée de Thomas aux *Sentences* reste imprécise à leur sujet [1].

Sur cette base, il note trois composantes principales de la *ratio verbi*, caractéristiques de son premier enseignement [2]. Les deux premières consistent dans le mode *émanatif* du Verbe, ainsi que dans son rôle de *manifestation*. Le Verbe, d'une part, désigne une *emanatio*, un *exitus* ou une *processio* de l'intellect [3]. Cette émanation est absolument requise pour que l'on parle de verbe au sens propre et non seulement en un sens métaphorique. Le verbe comporte d'autre part une fonction de manifestation, et d'abord une manifestation de soi-même à soi-même. Cette *ordinatio ad manifestationem* constitue ce qu'il y a de plus fondamental dans le verbe mental [4]. La connaissance, en tant que simple intuition de la réalité intelligible, ne rend pas encore compte de la présence d'un verbe. Pour qu'il y ait ce verbe, il faut que cette connaissance prenne le caractère d'une manifestation de la réalité connue, d'expression ou de représentation manifeste envers quelqu'un d'autre, et d'abord envers soi-même. Cet aspect tiendra un rôle important dans la suite, tant dans la question de la signification essentielle et personnelle du Verbe en Dieu que dans la question du rapport aux créatures (la création envisagée comme une manifestation de Dieu hors de lui-même, et la créature comme la manifestation créée du Verbe divin). Ces deux premiers éléments peuvent se résumer dans la formule suivante : *Verbum nihil aliud dicit quam quamdam emanationem ab intellectu per modum manifestantis* [5].

La troisième caractéristique réside dans la propriété du Verbe « parfait », thème augustinien déjà rencontré dans l'étude du Saint-Esprit comme Amour. Le verbe peut en effet être considéré selon une double appréhension : l'appréhension du vrai comme tel, et l'appréhension qui saisit ce vrai comme bon et désirable (« convenable »). C'est cette seconde appréhension qui constitue le verbe parfait, « le verbe qui spire l'amour » [6]. Ici encore, Thomas inscrit dans

cf. Albert, I *Sent.* d. 27, a. 7 ; Bonaventure, I *Sent.* d. 27, p. 2, a. un., q. 4. Thomas souligne, davantage que ses devanciers, que les deux autres « verbes » ne présentent qu'une métaphore du Verbe divin. Pour ce concept de « parole du cœur » ou de « parole intérieure » (« verbe mental »), voir B. Lonergan, *La notion de verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin*, « Bibliothèque des Archives de Philosophie, N.S. 5 », Paris, 1966, p. 5-45.

1. I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 1, ad 4 ; cf. sol. ; J. Chênevert, *Le verbum dans le commentaire sur les Sentences*, p. 192-211 ; 359-390 ; P. Tirot, « La raison d'être du verbe mental dans la pensée de saint Thomas », *Doctor communis* 47 (1994) 3-21, cf. 6-8.

2. J. Chênevert, *Le verbum dans le commentaire sur les Sentences*, p. 211-223.

3. *Ibid.*, ad 3 : « Ratio verbi, ut dictum est, completur in quadam emanatione et exitu ab intellectu » ; a. 2, qla 2, ad 1 : « Sed oportet quod in illo verbo intelligatur processio intellectus ». Ce vocabulaire tient évidemment au contexte trinitaire ; à l'a. 1, Thomas n'entre pas encore dans la détermination de cet *exitus* (*exitus* réel ou de raison seulement).

4. Cette idée de manifestation était déjà très nettement soulignée par Albert, I *Sent.* 27, a. 5, ad 1 et ad 2 ; a. 6, sol. ; cf. aussi Bonaventure, I *Sent.* d. 27, p. 2, a. un., q. 1, concl. (expression à soi-même ou à un autre).

5. Thomas, *ibid.*, a. 1, sol. ; a. 2, qla 1, ad 1 : « Sed verbum dicit quamdam emanationem intellectus, et exitum in manifestationem sui ».

6. *Ibid.*, a. 1, sol. ; a. 2, qla 1, arg. 1 : « cum amore notitia ».

Digitized by Google

son étude du Verbe une préoccupation centrale de la théologie trinitaire : la nécessaire connexion des deux processions divines. Avec la précision de ces trois caractéristiques, l'idée augustinienne du *verbum cordis*, interprétée au moyen de l'analyse aristotélicienne de l'opération de l'intellect, suffit à Thomas pour établir la signification propre du nom de Verbe en Dieu.

On pourrait s'attendre à ce que Thomas, sur cette base, établisse sans peine la signification exclusivement personnelle du nom de Verbe en Dieu. Or, malgré ces éléments d'analyse et malgré l'autorité de l'Écriture qui désigne le Fils comme Verbe [1], il va maintenir une double signification du nom de Verbe, signification essentielle et personnelle, comme pour le nom d'Amour [2]. Son exposé commence par le rappel de l'opinion, déjà mentionnée par Albert et Bonaventure, qui distinguait une triple signification du *dire* en Dieu : signification essentielle (*dicere = intelligere*), signification notionnelle (génération), signification essentielle enfin lorsque « dire » signifie « créer ». Seul le deuxième *dire* (génération) comprendrait alors la diction d'un Verbe. On peut reconnaître dans cette première opinion une explication de la *Summa halensis* [3]. Comme Albert et Bonaventure (malgré la protestation de fidélité de ce dernier envers son maître), Thomas refuse cette première explication, « puisqu'il est inintelligible que quelque chose soit dit et qu'il n'y ait pas de verbe [4] ».

Il s'applique ensuite à réfuter une seconde opinion, dans laquelle on reconnaît cette fois la pensée de Bonaventure. Pour Bonaventure, en effet, « dire » c'est s'exprimer, à soi-même ou à un autre ; il y a alors deux « dire » de Dieu : l'un qui est la génération du Verbe, et l'autre qui est une expression de Dieu faite hors de lui-même. Puisque le verbe qui correspond à ce second « dire » est une réalité créée, à savoir la créature elle-même que produit le « dire » créateur de Dieu, seul demeure au sein de Dieu un verbe personnel, à l'exclusion de tout verbe essentiel [5]. Les explications données par Thomas pour récuser cette position manifestent la complexité et l'inachèvement de sa compréhension du concept de verbe. Si l'on se demande quel est le verbe par lequel quelqu'un se parle à soi-même, on doit répondre qu'il ne peut s'agir que de la « conception de l'intellect ». Or celle-ci, poursuit Thomas, consiste soit dans l'opération de l'intellect, soit dans la *species* qui est la similitude de la chose connue [6]. Ainsi donc, s'il n'y avait en Dieu qu'un Verbe personnel, il faudrait dire que le Père connaît par le Fils (*Pater intelligeret Filio*), ce qui ferait du Fils la réalité par

1. *Jn* 1, 1, cité en I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 1, contra 1 ; a. 3, contra 1.

2. *Ibid.*, a. 2, qla 1, sol. et ad 1.

3. *Summa halensis*, lib. I, p. 2, inq. 2, tract. 2, sect. 1, q. 2, m. 4, c. 2 (éd. Quaracchi, t. 1, n° 424).

4. Thomas, I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 2, qla 1, sol. : « Quia non est intelligibile quod aliquid dicatur et non sit verbum » ; Albert, I *Sent.* d. 10, a. 3, ad 1 (« absurdum est ») ; Bonaventure, I *Sent.* d. 27, p. 2, a. un., q. 1, concl. (« non videtur intelligibile ») ; cf. II *Sent.*, *Praelocutio*.

5. Bonaventure, I *Sent.* d. 27, p. 2, a. un., q. 1, sol. et ad 3. Bonaventure, au nom d'Augustin et d'Anselme, refuse la solution albertinienne (qui sera également celle de Thomas) posant une signification essentielle et une signification personnelle du Verbe en Dieu ; voir ci-dessus, ch. VI,3.

6. Thomas, *ibid.*, a. 2, qla 1, sol. L'opération et la *species* constituent ce par quoi quelqu'un connaît formellement (*id quo quis intelligit formaliter*). Thomas parle ici de *species intellecta*, puis de *similitudo rei intellectae*. Cette *species* apparaît comme ce par quoi l'on connaît, aussi bien que comme ce qui est connu.

Digitized by Google

laquelle le Père connaît formellement. Or cela reviendrait à faire du Fils un principe à l'égard du Père, ce qu'il faut bien sûr refuser [1]. Cette explication nous conduit au cœur du problème rencontré par Thomas. Ne parvenant pas à voir avec précision dans le verbe humain l'effet ou le terme produit dans l'opération de connaissance, il lui faut maintenir une signification essentielle du nom de Verbe en Dieu.

Avec S. Albert, Thomas reconnaît donc une signification essentielle et une signification personnelle du *Verbum* en Dieu. La réponse à la question : « le nom de Verbe désigne-t-il proprement la personne divine? » dépend ainsi de ce que l'on entend lorsqu'on parle de verbe. Cette réponse de Thomas est contenue dans deux rédactions successives [2]. Dans une première rédaction, le bachelier sententiaire rappelle que le verbe désigne la similitude de la chose connue, similitude conçue dans l'intellect et ordonnée à la manifestation (à soi ou à un autre), puis il distingue deux acceptions du nom de verbe. Dans un premier cas, la *species* est comprise comme ce par quoi il y a formellement connaissance dans l'intellect divin (*id quo aliquid intelligitur*), et le verbe désigne alors l'essence divine par laquelle Dieu connaît. Dans le second cas, Thomas voit dans le verbe la *species intellecta* en tant qu'elle constitue une réalité distincte de son principe, et le verbe désigne alors personnellement le Fils en qui le Père est manifesté. Thomas formule ici, dans ce second sens, l'interprétation qui ouvre la voie à une compréhension personnelle du Verbe, mais il ne l'explique pas davantage et maintient les deux significations de ce terme.

La seconde rédaction présente une réponse plus développée, qui fait appel à de nouveaux éléments de réflexion : la doctrine de la relation, puis la distinction entre la signification du nom de Verbe « ex virtute vocabuli » et « in usu sanctorum » [3], c'est-à-dire la distinction entre le sens mesuré par la réalité créée que ce terme est originairement destiné à signifier [4], et le sens donné par l'Écriture et l'Église. Le nom de Verbe, si l'on observe strictement la signification de ce terme, ne signifie pas seulement la relation comme le nom de Fils (Verbe et Fils ne sont donc pas synonymes), mais il signifie une réalité absolue avec une relation d'origine. Cette relation d'origine, d'autre part, peut être

1. Thomas, *ibid.* ; arg 4 : « Filius esset principium actus intelligendi in Patre » ; cf. ad 4 ; d. 9, *exp. text.* ; d. 32, q. 2, a. 1. Thomas se réfère ici à l'enseignement d'Augustin au sujet de la sagesse engendrée, que Pierre Lombard résumait de la manière suivante : « Pater non est sapiens sapientia quam genuit, quia si ea sapiens est, ea est » (*Sententiae*, lib. I, dist. 5, c. 1 ; t. 1/2, p. 81).

2. A.F. von Gunten, « *In principio erat Verbum*. Une évolution de saint Thomas en théologie trinitaire », dans *Ordo sapientiae et amoris*, p. 119-141, ici p. 121-128, cf. p. 121, note 7. La première rédaction est celle du texte que l'éd. de Mandonnet donne en note à la p. 659 (note 3) ; la seconde rédaction correspond au corps du texte de l'éd. de Mandonnet, p. 659-660.

3. I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 2, qla 1, sol. : « Ed ideo dicendum est cum aliis, quod hoc nomen 'verbum' ex virtute vocabuli potest personaliter et essentialiter accipi ».

4. A.F. von Gunten, *In principio erat Verbum*, p. 124. Cf. Thomas, I *Sent.* d. 10, q. un., a. 4, ad 1 : le nom « Spiritus sanctus », quant à la *virtus vocabulorum*, convient à toute la Trinité ; c'est par l'*impositio Ecclesiae* qu'il signifie la troisième personne. A la dist. 27, q. 2, a. 2, qla 1, Thomas parle d'abord de l'« usage des saints » (*in usu sanctorum*), puis de l'« usage de la sainte Écriture » (*ea quae in divinis dicuntur, non sunt extendenda nisi quatenus sacra scriptura eis utitur*).

Digitized by Google

considérée soit comme une relation de raison, soit comme une relation réelle. S'il s'agit d'une relation de raison, qui suffit pour qu'il y ait véritablement un verbe [1], ce nom revêt une signification essentielle. Mais s'il y a une relation réelle entre le Verbe et ce dont il procède (*illud a quo est*), c'est le sens personnel qui doit être retenu. Les deux théories du verbe humain face auxquelles se trouve Thomas se traduisent donc, lorsqu'il est question du Verbe divin, par la double relation que le Verbe peut entretenir avec ce dont il procède. La question du Verbe présente ainsi un cas tout à fait semblable à la question de l'Amour [2]. Ce n'est donc pas sur la base de la signification même du nom de Verbe, mais en vertu de l'usage des *sancti* que l'on peut poser un sens exclusivement personnel du nom de Verbe.

Le problème, sur le plan historique, connaîtra d'importants rebondissements. On sait que Thomas, dans ses œuvres ultérieures, évoluera vers une signification exclusivement personnelle de ce nom de Verbe. Cette évolution, qui n'a pas échappé à ses premiers lecteurs [3], constitue l'un des progrès les plus considérables de sa théologie trinitaire. La thèse d'une signification essentielle du Verbe en Dieu sera par ailleurs solennellement rejetée par les maîtres parisiens, dans une séance à laquelle Thomas semble avoir été présent [4]. Aux *Sentences*, le jeune Thomas conclut cette question par une voie d'interprétation habile, mais qui laisse le problème entier : *ista quaestio parum valet, quia non est de re, sed de vocis significatione*. Puisque le débat concerne non pas la réalité enseignée par l'Église (la procession du Fils comme Verbe) mais la signification des mots, on s'en tiendra de préférence à l'usage de l'Écriture, sans développer davantage cette discussion. « Lorsqu'il s'agit des réalités, c'est en vain que l'on tient une controverse au sujet des mots [5] ». Malgré cette difficulté, Thomas n'a aucune peine, dans le prolongement de ses explications, à montrer que le nom de Verbe, lorsqu'il est pris personnellement, ne s'applique qu'au Fils en Dieu. Seul le Fils, en effet, procède *per modum intellectus*, de même qu'il procède *per*

1. Thomas se sépare ici de l'opinion d'Augustin, rappelée dans le corps de l'article et dans l'arg. 5 (= contra 1) : « Contra est quod Augustinus dicit, lib. VII *De Trinitate*, c. 2, quod eo dicitur verbum in divinis quo Filius et quo sapientia genita. Sed ista omnia dicuntur personaliter. Ergo videtur quod et verbum » ; sol. : « Unde dicit Augustinus, VII *De Trinitate*, c. 2, quod verbum idem est quod sapientia genita » ; cf. a. 1, contra 2 ; Augustin, *De Trinitate* VII, II, 3 (*CCSL* 50, 250 ; cf. *PL* 42, 936 ; *BA* 15, 514-517). Thomas voit dans cet enseignement d'Augustin le Verbe qui désigne un *exitus* réel, en tenant par ailleurs que l'*exitus* ou la *distinctio rationis* suffit à la raison de Verbe (ad 5, cf. sol.).

2. Thomas, I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 2, qla 1, sol. ; cf. ad 5 ; d. 10, q. un., a. 1, ad 4. Comme l'Amour, le Verbe tient également d'être un réalité subsistante du fait qu'il est le Verbe *divin* ; d. 27, q. 2, a. 1, ad 2 ; cf. d. 10, q. un., a. 1, ad 1.

3. R.-A. Gauthier, « Les 'Articuli in quibus frater Thomas melius in Summa quam in Scriptis' », *RTAM* 19 (1952) 271-326, cf. 303.

4. Roger Marston, *Quaestiones Disputatae De emanatione aeterna*, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, « BFSMAe, 7 », 1932, q. 6, p. 116-117 ; cette séance doit être placée entre 1269 et 1272, probablement en 1271 ou 1272, cf. *ibid.*, p. XIII-XIV ; cf. A.F. von Gunten, *In principio erat Verbum*, p. 119-120, note 2.

5. Thomas, I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 2, qla 1, sol. : « Cum enim de rebus constat, frustra in verbis habetur controversia, ut dicitur Magister, lib. III, dist. 14 » ; Pierre Lombard, *Sententiae*, lib. III, dist. 14, c. 2 (t. 2, p. 92).

Digitized by Google

modum naturae [1]. Ainsi donc, le Verbe désignant ce qui émane par mode d'intellect, il ne peut être attribué proprement qu'au Fils.

A ce stade de la réflexion, le rapport du Verbe à la créature se présente de manière marginale, mais il apparaît déjà dans deux aspects du problème qui ne manquent pas d'intérêt pour notre propos. Thomas, d'une part, a rejeté l'opinion de Bonaventure qui retenait une signification exclusivement personnelle du *Verbum* en Dieu, et ne posait qu'un autre verbe, à savoir la manifestation de l'intellect divin par la création (*condendo creaturam*), suivant la similitude du verbe vocal. Pour Thomas, on l'a vu, ce verbe vocal ne peut recevoir qu'une signification métaphorique en Dieu. Il refuse donc de voir dans la créature produite un « verbe » à proprement parler, et préfère parler ici d'une « voix du Verbe » (*vox Verbi*). La créature manifeste le Verbe incréé comme la « voix » manifeste le verbe conçu intérieurement, c'est-à-dire qu'elle manifeste l'Art divin par laquelle elle est produite. Thomas se sert de cette interprétation pour rendre compte de l'unité du Verbe par lequel Dieu « dit » les multiples créatures : les multiples « voix » que sont les créatures manifestent le Verbe unique [2]. Mais il s'agit toujours, explique Thomas, d'un langage métaphorique. Ce thème, malgré sa riche valeur de suggestion, ne suffira donc pas pour éclairer le rapport entre le Verbe et la créature en termes propres.

Le rapport à la créature intervient également dans la réponse à un problème plus profond. On a vu que Thomas, toujours à propos de l'opinion de Bonaventure, posait la nécessité d'un verbe essentiel pour rendre compte de la connaissance du Père, sans quoi il faudrait voir dans le Fils le *medium* ou la *species* par laquelle le Père (se) connaît, c'est-à-dire ce par quoi (*quo*) il y a formellement connaissance. Le Fils serait alors le principe de l'acte de connaissance du Père, ce que les règles fondamentales de la théologie trinitaire interdisent d'affirmer : il n'y a absolument rien qui puisse tenir la place d'un principe réel à l'égard du Père et des actes qui lui reviennent. On ne pourra donc pas dire que le Père connaît par le Fils (*a Filio*), ni que le Père connaît dans le Fils (*in Filio*) si l'on saisit ici le Fils comme la *species* par laquelle il y a connaissance [3]. Mais il demeure vrai, poursuit Thomas, que le Père connaît dans le Fils et soi-même et toutes choses, « en tant qu'il voit que le Fils est sa

1. Thomas, *ibid.*, qla 2, sol. ; on note, ici encore, la juxtaposition des modes suivant lesquels procède la deuxième personne : « Sed procedere per modum naturae vel intellectus convenit Filio ; ideo ipse proprie et genitus et verbum dicitur ». Quant au Saint-Esprit, puisqu'il procède *per modum voluntatis*, il est nommé proprement Amour et Don.

2. *Ibid.*, qla 2, ad 3 : « Creatura non potest dici proprie verbum, sed magis vox verbi ; sicut enim vox manifestat verbum, ita et creatura manifestat divinam artem ; et ideo dicunt sancti, quod uno verbo Deus dixit omnem creaturam ; unde creaturae sunt quasi voces exprimentes unum verbum divinum ; unde dicit Augustinus : 'Omnia clamant : Deus fecit'. Sed hoc non dicitur nisi metaphorice » ; cf. Augustin, *Confessiones* XI, IV, 6 (*CCSL* 27, 197 ; cf. *PL* 32, 811 ; *BA* 14, 280-281).

3. Thomas, 1 *Sent.* d. 27, q. 2, a. 2, qla 1, ad 4 : « Nullo modo est concedendum quod Pater intelligat a Filio, vel quod intelligat in Filio, sicut in objecto vel specie qua cognoscitur : quia hoc poneret Filium habere aliquam rationem principii ad Patrem » ; le même argument sera invoqué pour refuser la formule « Pater est sapiens sapientia genita » (d. 32, q. 2, a. 1, sol.).

Digitized by Google

similitude et la similitude de toutes les autres choses, de même que le principe est vu dans ce dont il est le principe, bien qu'il se voie aussi en soi-même [1] ».

Le Père connaît (voit) donc toutes choses en soi-même, et il les connaît également dans le Fils qui est sa parfaite similitude. Il les voit en soi-même, car il est l'exemplaire de toutes choses. Il les voit dans le Fils, parce qu'il a lui-même « posé » les *rationes* de toutes les créatures dans son Verbe, en l'engendrant [2]. Dans cette dernière affirmation, Thomas maintient le rapport de principe qui existe entre le Père et tout ce qui est issu de lui. Le Père se connaît dans le Fils comme le principe est connu dans ce dont il est le principe. Davantage encore, on pourra affirmer, en suivant cette même ligne de pensée, que le Père se voit lui-même dans sa créature, puisque cette créature le représente, quoique de manière fort imparfaite : *sicut et seipsum [Pater] in creatura videre potest, inquantum ipsum creatura repraesentat, quamvis imperfecte* [3]. Ces explications seront reprises à la dist. 32, dans un contexte semblable : le Père voit la créature dans le Verbe, il se voit aussi lui-même dans la créature qui représente sa bonté (vestige et image), et – à plus forte raison – il se voit dans le Verbe en qui il resplendit parfaitement [4].

Deux éléments conduisent ici à associer le Fils et la créature du point de vue de la connaissance ou de la vision que le Père a en eux : le Père, d'une part, en est le principe ; le Fils et la créature, d'autre part, présentent (à des titres évidemment divers) une similitude ou une ressemblance du Père. Ces deux aspects se ramènent à l'idée d'*exitus* ou de relation réelle et à celle de manifestation que Thomas indiquait à propos du concept de Verbe. Pour ce qui concerne la connaissance de soi et de toutes choses que le Père a dans le Fils, la difficulté se présente de la même manière que dans le problème de la signification essentielle et personnelle du nom de Verbe. Si l'on conçoit le Verbe comme la *species* par laquelle le Père connaît formellement, il faut refuser son identification au Fils et maintenir une signification essentielle. Mais si l'on comprend la *species intellecta* comme une similitude réellement distincte de son principe, on pourra alors reconnaître une signification personnelle au nom de Verbe et, dans ce sens, accepter que le Père connaît soi-même et toutes choses dans son Fils.

Cette explication aurait précisément pu suggérer à Thomas une voie conduisant à ne reconnaître qu'une signification personnelle au nom de Verbe, puisque, avec l'idée de principe et de manifestation, elle exclut que le Fils exerce la fonction d'une *ratio* de connaissance ou d'un principe à l'égard du Père. Elle dépasse en tous cas l'interprétation de S. Albert qui, on l'a vu, n'acceptait pas que l'on puisse dire que le Père se connaît dans le Verbe (ou dans le Fils), au nom de cette idée de « raison de connaissance » (*ratio cognoscendi*) qu'il ne parvenait à

1. I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 2, qla 1, ad 4 : « Sed tamen concedendum est quod Pater intelligit in Filio et seipsum et alia, inquantum videt Filium esse similitudinem suam et omnium aliorum, sicut principium videtur in eo cujus est principium, quamvis et in seipso videatur ».

2. I *Sent.* d. 32, q. 2, a. 1, ad 3 : « Quia rationes ipse omnium creaturarum in Verbo suo posuit, ipsum generando ».

3. I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 2, qla 1, ad 4 ; cette affirmation, qui prolonge la précédente, se présente comme un argument devant montrer, *a fortiori*, la vérité de cette thèse : le Père se connaît ou se voit lui-même dans le Fils.

4. I *Sent.* d. 32, q. 2, a. 1, ad 4.

Digitized by Google

détacher d'une telle expression, et que Thomas, dans ce contexte, n'a aucune peine à isoler du concept de Verbe [1].

Nous pouvons maintenant considérer de plus près l'article consacré au rapport du Verbe à la créature [2]. Thomas formule le problème de la manière suivante : le Verbe désigne-t-il toujours un rapport à la créature ? [3] Avant d'examiner sa réponse, rappelons celles d'Albert et de Bonaventure. Albert posait une acception essentielle (la personne se dit elle-même) et une acception personnelle (Fils) du Verbe, indépendamment du rapport à la créature. Lorsque le nom de Verbe comporte un rapport aux créatures, ce qui n'est pas toujours le cas, il revêt alors une signification à la fois personnelle et essentielle puisqu'il signifie la personne et connote ou consignifie l'essence divine [4]. La réflexion d'Albert ne dépassait guère la précision de ces trois modes, s'appliquant à les distinguer en fonction du rapport qu'ils impliquent. La réponse de Bonaventure était plus élaborée. Dans un premier temps, il ne retenait qu'une signification personnelle du nom de Verbe, où le rapport à la créature n'intervient pas. Puis, à partir de l'idée de similitude, le franciscain dégageait trois aspects : le Verbe est la similitude du Père, imitant le Père ; il est aussi cette similitude qui est l'exemplaire des créatures, puisque le Père, en se connaissant, connaît tout ce dont il est le principe ; le Verbe est enfin la similitude « opérative », puisque le Père opère toutes choses par son Verbe. Le Verbe, pour Bonaventure, peut donc désigner un rapport à la créature par mode d'*exemplarité dispositive* et de *puissance opérative* [5].

La solution de Thomas repose, comme chez Bonaventure, sur l'idée de similitude, mais celle-ci est exploitée d'une autre manière. Notons d'abord que les arguments *pro* et *contra* avancés par Thomas se trouvent déjà chez Albert et Bonaventure : le Père « a engendré le Fils en qui était que cela fût fait » (citation d'Augustin, déjà produite dans le *Prologue* général : Albert et, en termes voisins, Bonaventure) [6] ; le Verbe est la puissance opérative du Père (citation d'Augustin encore : Albert et Bonaventure) [7] ; Dieu, en se disant lui-même, a dit

1. Albert, I *Sent.* d. 32, a. 3, ad quaest. ; a. 4, ad quaest. ; cf. Thomas, I *Sent.* d. 32, q. 2, a. 1, ad 4 : « Quidam dicunt, quod quamvis Pater videat in Verbo creaturam, non tamen ibi videt seipsum ; imo in se videt se. Non tamen video causam quare ... ».

2. I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 3 ; cf. F. Marinelli, *Personalismo trinitario*, p. 165-171 ; G. Marengo, *Trinità e creazione*, p. 33-35 ; 73-74.

3. Le libellé de cet article mérite d'être souligné. La problématique est introduite par la question d'un rapport du Verbe à la créature qui serait présent dans tous les cas. Il s'agira donc de montrer que le Verbe ne comporte *pas toujours* ce rapport. Dès le *De veritate* (q. 4, a. 5), puis dans la *Somme de théologie* (Ia, q. 34, a. 3), Thomas abordera le problème du point de vue inverse : il s'agira alors de montrer que le Verbe comporte *aussi* un rapport à la créature. L'ordre des arguments *pro* et *contra*, comme le mouvement du corps de l'article, sera alors inversé.

4. Albert, I *Sent.* d. 27, a. 6, sol. ; d. 28, a. 10, sol. et ad quaest. 1.

5. Bonaventure, I *Sent.* d. 27, p. 2, a. un., q. 2 ; voir ci-dessus, ch. VI,3.

6. Thomas, I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 3, arg. 1 ; Albert, I *Sent.* d. 28, a. 10, quaest. 1, arg. 4 ; cf. aussi Bonaventure, I *Sent.* d. 27, p. 2, a. un., q. 2, fund. 3 (citation voisine, mais avec l'idée de *disposition*).

7. Thomas, *ibid.*, arg. 2 ; Albert, d. 27, a. 3, arg. 2 ; Bonaventure, *ibid.*, fund. 2 ; cf. Augustin, *De div. quaest.* LXXXIII, q. 63 (*CCSL* 44A, 136 ; cf. *PL* 40, 54 ; *BA* 10, 212-213).

Digitized by Google

toutes choses (citation d'Anselme : Albert et Bonaventure)[1] ; mais ce qui convient à Dieu de toute éternité ne peut pas désigner un rapport aux créatures (Bonaventure)[2] ; de plus, tout nom connotant un effet dans la créature signifie l'essence divine, et non pas la personne (Bonaventure et, de manière voisine, Albert)[3]. Seul le quatrième argument se distingue par rapport au dossier que l'on peut trouver dans la question du rapport entre le Verbe et la créature chez Albert et Bonaventure. Thomas y présente une première approche de l'idée de la *conversio* de l'intellect divin sur lui-même (*conversio* de l'artiste sur la forme de son art[4]), thème qui constituera le centre de son explication personnelle dans le corps de l'article.

Comme on peut s'y attendre, Thomas maintient la double signification du nom de Verbe en Dieu tout au long de son exposé[5]. La difficulté du bachelier face à la *ratio Verbi* rejaillit entièrement dans le problème du rapport à la créature. On pourra donc considérer ce Verbe soit comme la similitude de l'essence divine, soit comme la similitude du Père. Dans les deux cas, le Verbe porte en lui la similitude de toutes choses : « Il est manifeste que l'essence divine ou le Père possède en soi la similitude de toute créature, comme [son] exemplaire. C'est pourquoi ce qui est signifié comme *species* ou similitude du Père ou de l'essence divine, s'il s'agit d'une similitude parfaite, contiendra en soi la similitude de toutes choses[6] ». Sur cette base, Thomas distingue une double perspective, qui conduit d'une part à affirmer que le nom de Verbe ne comporte pas toujours un rapport à la créature (cf. le libellé de l'article), et qui permet d'autre part de préciser de quelle manière le Verbe peut désigner ce rapport. La solution repose sur un élément exploité d'une nouvelle manière : la *conversio* de l'intellect sur sa *species*[7]. Thomas a déjà eu recours à cette idée de *conversio* afin de montrer que, même si nous faisons abstraction de la distinction des personnes (Dieu Un

1. Thomas, *ibid.*, arg. 3 ; Albert, d. 28, a. 10, quaest. 1, arg. 3 ; Bonaventure, *ibid.*, fund. 4 et concl. ; cf. Anselme, *Monologion*, c. 33 et 34 (éd. Schmitt, t. 1, p. 51-54 ; éd. bilingue par M. Corbin, t. 1, p. 132-139).

2. Thomas, *ibid.*, arg. 5 [= contra 1] ; Bonaventure, *ibid.*, contra 1, avec la même référence à *Jn* 1, 1.

3. Thomas, *ibid.*, arg. 6 [= contra 2] ; Bonaventure, *ibid.*, contra 5 ; cf. Albert, d. 27, a. 3, ad 2 ; d. 28, a. 10, sol.

4. Thomas, *ibid.*, arg. 4. Le thème de l'art, sans cette idée de *conversio* de l'intellect, est déjà indiqué par Albert, d. 27, a. 3, ad 1 ; d. 28, a. 10, quaest. 1, arg. 2 et sol. ; il est par contre absent de la question citée chez Bonaventure.

5. Thomas, I *Sent.* d. 27, p. 2, q. 2, a. 3, sol. : « Verbum enim, sive dicatur personaliter, sive essentialiter » ; « divina essentia, sive Pater » ; « species vel similitudo Patris aut essentiae divinae ».

6. *Ibid.* : « Constat autem quod divina essentia, sive Pater, praehabet in se similitudinem omnis creaturae, sicut exemplar. Unde illud quod significatur ut species vel similitudo Patris aut essentiae divinae, si perfecta similitudo sit, continebit in se similitudinem omnium rerum ».

7. Cette idée d'une *conversio* apparaît déjà chez Albert et Bonaventure à propos du thème anselmien de la *cogitatio* ; nos deux auteurs n'exploitent pas cette idée dans la question du rapport du Verbe à la créature, mais ils la mentionnent dans l'analyse du « dire » divin. Albert, I *Sent.* d. 27, a. 5, ad 2 (*ponitur cogitatio pro conversione sui supra se*) ; Bonaventure, I *Sent.* d. 27, p. 2, a. un., q. 1, arg. 4 et ad 4-5 (*persona reflectitur supra se, reflexio, actus reflexus supra se*). Bonaventure distingue ici un double aspect du « dire » divin : réflexion sur le *dicens* (en raison de l'acte absolu), et réflexion sur le *dictum* (en raison de son élément relatif : *ratione comparati*). Cette distinction apparaît assez proche de celle de Thomas à l'art. 3, sans que Bonaventure s'en serve davantage dans la question du rapport du Verbe à la créature (q. 2).

Digitized by Google

seulement), nous pouvons encore discerner en Dieu une manifestation à soi-même, par le mode suivant lequel quelqu'un se tourne vers ce qu'il a saisi par son intellect [1]. Cet instrument de pensée se révèle capable de rendre compte du verbe pris au sens personnel et essentiel. L'idée de *conversio* donne alors lieu à une analyse rigoureuse du rapport à la créature à partir de la seule considération de cette réalité qu'est le Verbe.

L'intellect peut en effet se tourner vers sa similitude ou sa *species* de deux manières : soit comme vers la *species* en tant que celle-ci est une réalité (*secundum quod est res quaedam*) ; soit vers la *species* en tant qu'elle est une similitude de telle chose (*secundum quod est species talis rei*). Cette distinction présente plusieurs avantages. En premier lieu, l'analyse est entièrement menée autour de la similitude ou de la *species* dans l'opération de l'intellect, conformément au résultats de l'analyse du nom de Verbe. Cette explication, deuxièmement, permet d'isoler le rapport à la chose connue en l'excluant de cette *conversio* absolue de l'intellect vers sa *species* comme une *res*. Et, troisièmement, elle permet de voir le rapport à la chose connue non pas seulement dans la connaissance immédiate que Dieu a des créatures, mais dans cette *conversio* de l'intellect vers la *species* en tant qu'elle est la similitude de cette chose. C'est alors par une même *conversio* que l'intellect se tourne vers la *species* et vers la chose dont cette *species* est la similitude.

L'application de cette analyse à Dieu se révèle assez complexe. En raison de la double signification qu'il maintient dans son analyse du Verbe, Thomas formule son enseignement en termes généraux qui conviennent à l'acception personnelle du Verbe comme à son acception essentielle. Son explication se situe ainsi au plan de l'opération par laquelle l'intellect divin se tourne vers lui-même, soit absolument, soit comme similitude de toutes choses, en dégageant ensuite le rapport qui revient au Verbe dans cette opération de l'intellect :

> « Je dis donc que, puisque Dieu lui-même est la similitude ou la *species* de toutes choses, [son] intellect peut se tourner vers lui-même de deux manières : soit absolument en tant qu'il est une certaine chose, soit en tant qu'il est la similitude de toutes choses. Et Dieu se connaît et se tourne vers lui-même de ces deux manières, bien que ce ne soit pas par diverses opérations, mais par une seule. C'est pourquoi, si le Verbe est pris en tant qu'il résulte de la saisie intuitive de l'intellect divin, selon qu'il se saisit lui-même absolument, le Verbe est alors dit en Dieu absolument, sans rapport à la créature, qu'il soit dit essentiellement ou personnellement. Mais si le Verbe résulte de la saisie intuitive de l'intellect divin selon qu'il se tourne vers lui-même en tant qu'il est la similitude et l'exemplaire de toutes choses, on trouve alors aussi dans le Verbe un rapport à la créature, comparable au rapport de l'art envers les œuvres d'art : et c'est ainsi que le nom d'Art convient proprement au Verbe. Si cependant le Verbe est pris selon l'ordre de manifestation à un autre, il désigne alors toujours un rapport à la créature,

1. Thomas, *ibid.*, q. 2, a. 2, qla 1, ad 2 : « Ad seipsum, per modum quo aliquis convertitur supra id quod intellexit, ut manifestum fiat utrum verum sit vel non quod intellectu percepit ». Nous retrouvons ici l'idée de *cogitatio* (voir note précédente) : « Propter quod habet aliquid simile cogitationi ».

Digitized by Google

parce qu'une telle manifestation de l'intellect divin se fait par l'éduction des créatures [1] ».

Thomas, dans un premier temps, situe le problème dans le thème de l'*exemplarité divine*. Dieu (son essence, ou l'essence du Père) est l'exemplaire des créatures, contenant en soi la similitude de toutes choses. Il ne s'agit pourtant pas seulement d'établir un rapport entre les créatures et l'essence divine, mais de trouver un rapport aux créatures qui soit compris ou non dans le Verbe considéré comme tel. C'est pourquoi Thomas passe de l'exemplarité divine à la connaissance que Dieu a de lui-même, puis à la *conversio* de l'intellect sur lui-même [2]. Lorsque l'intellect divin se tourne absolument sur lui-même, le verbe qui intervient dans cette opération de l'intellect est absolu (sans rapport aux créatures). S'il y a un rapport aux créatures compris dans le Verbe, c'est en tant que l'*intellect divin se saisit lui-même comme la similitude et l'exemplaire de toutes choses*. La réflexion théologique introduit cette distinction afin de sauvegarder la pleine transcendance et la liberté de Dieu, en évitant le risque que représenterait un discours sur le Verbe qui le ferait nécessairement dépendre du rapport aux créatures [3]. Le rapport aux créatures n'est donc pas un élément requis par la *ratio Verbi* en tant que Dieu (le Père) se connaît ou se dit lui-même. Mais comment comprendre la *conversio* de l'intellect qui comporte un rapport aux créatures ? Thomas, dans la réponse aux troisième et quatrième arguments, l'explique en termes de « connaissance comparée » (*cognitio comparata*). Dieu se connaît lui-même (connaissance absolue de soi), il connaît les créatures (connaissance « absolue » des créatures), et il se connaît aussi lui-même comme la cause des créatures (connaissance comparée). Il ne s'agit pas de trois connaissances réellement différentes, mais d'une même connaissance considérée selon trois « raisons » distinctes.

1. *Ibid.*, a. 3, sol. : « Dico igitur, quod cum ipse Deus sit similitudo et species omnium rerum, duplex conversio intellectus potest fieri in ipsum : vel absolute secundum quod est res quaedam, vel inquantum est similitudo omnium rerum, et utroque modo Deus seipsum cognoscit, et supra se convertitur, quamvis non diversa, sed una operatione. Unde si verbum accipiatur prout consequitur intuitum intellectus divini, secundum quod absolute seipsum intuetur, sic verbum absolute dicitur in divinis sine respectu ad creaturam, sive essentialiter sive personaliter dicatur. Si autem verbum consequatur intuitum intellectus divini prout convertitur supra se, inquantum est similitudo omnium rerum et exemplar ; tunc etiam in verbo accipitur respectus ad creaturam ut est respectus artis ad artificiata ; et sic proprie verbo competit nomen artis. Si tamen verbum accipiatur secundum ordinem manifestationis ad alterum, sic semper dicit respectum ad creaturam ; quia talis manifestatio divini intellectus est per eductionem creaturarum ».

2. La considération de la nature ou de l'essence divine se révèle également insuffisante pour répondre à la question de la pluralité des idées en Dieu, de toute éternité. La nature divine est certes l'exemplaire des créatures, mais la pluralité des modes selon lesquels l'essence divine est « imitable » ne réside pas dans la nature ; elle exige la considération de l'intellect divin, en tant que cet intellect divin connaît cette essence comme « diversement imitable par les créatures » ; cf. I *Sent.* d. 36, q. 2, a. 2, sol. et ad 2. Dans la question du Verbe, Thomas franchit un pas supplémentaire (*conversio* de l'intellect sur lui-même) ; il ne s'agit plus seulement de l'essence divine connue comme « imitable », mais de l'intellect divin qui se saisit lui-même comme l'exemplaire des créatures.

3. I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 3, ad 1 : « Quamvis in verbo sit unde fiat omnis creatura, nihilominus tamen consideratio verbi et ejus cujus est verbum non dependet a consideratione creaturae ; et ideo verbum non de necessitate dicit respectum ad creaturam ».

Digitized by Google

De cette manière, comme l'artiste qui considère la *species* de son art, l'intellect divin peut se tourner vers lui-même (sa *species*) en tant qu'il est une *res* (considération absolue), en tant qu'il est une *similitudo rerum tantum* (connaissance absolue encore), ou en tant que cette *res-similitudo* est la cause de ce qu'il produit (connaissance comparée) [1]. Il y aura donc dans le Verbe un rapport aux créatures en tant que l'intellect divin se saisit comme l'exemplaire et la cause des créatures. Notons que ce rapport n'implique pas une causalité actuelle, mais habituelle seulement, ainsi que Thomas l'a expliqué à propos du nom de Don [2].

Cette dernière explication prolonge la conclusion du corps de l'article : le rapport du Verbe à la créature est semblable à celui de l'art envers les *artificiata*. De ce fait, « le nom d'Art convient proprement au Verbe » [3]. Nous retrouvons ici, une fois encore, le thème de l'Artiste divin au cœur de la doctrine de la Trinité créatrice. Il permet à Thomas, d'une part, d'intégrer à la considération de l'exemplarité du Verbe l'aspect de la puissance d'opération (Augustin, Albert et Bonaventure) : « Le Verbe est appelé puissance opérative du Père par mode d'art ». Puisque le nom d'Art implique toujours un rapport aux œuvres d'art, le Verbe, « en tant qu'il est signifié comme Art, est donc signifié en rapport aux créatures [4] ». Le thème de l'artiste conduit également à comparer la causalité du Fils avec celle du Saint-Esprit en fonction des noms qui leur reviennent. Le Verbe, comme l'Amour, ne comporte pas nécessairement un rapport à la créature, tandis que ce rapport est toujours impliqué dans les noms d'Art (Fils) et de Don (Saint-Esprit). De même que le Fils est l'Art par lequel le Père accomplit ses œuvres, le Saint-Esprit est, en tant que Don, la raison de l'amour que le Père porte à ses créatures [5].

1. *Ibid.*, ad 3-4. La deuxième considération (*prout est similitudo rerum tantum*) concerne les créatures absolument ; elle est mise en parallèle avec la *conversio* de l'artiste vers sa *species* en tant que cette *species* est une similitude de l'œuvre à produire : « Vel secundum quod est similitudo rei per ipsum fiendae, et sic absolute convertitur in rem artificiatam, nullam considerationem habens de arte sua » (ad 4).

2. *Ibid.*, ad 5 ; cf. d. 18, q. un., a. 2 ; Bonaventure, I *Sent.* d. 27, p. 2, a. un., q. 2, sol. et ad fund.

3. Cf. Albert, I *Sent.* d. 9, a. 9, sol. : « Sed cum dicitur, Pater intelligit omnia in Filio, sensus est quod Pater intelligit Filium ut Filius est ars et ratio omnium viventium » ; cf. arg. 1.

4. Thomas, I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 3, ad 2 : « Verbum dicitur potentia operativa Patris per modum artis ; unde inquantum significatur ut ars, significatur per respectum ad creaturam ».

5. *Ibid.* : « Sed non de necessitate sic intelligitur quando significatur ut verbum, sicut patet de Spiritu sancto, qui ipse est amor quo Pater diligit Filium ; et iste amor est ratio amoris quem in creaturam habet, quae in sui similitudinem dilectionis adducit ; et inquantum est amor absolute significatur nomine amoris, non connotando aliquem respectum ad creaturam, sed inquantum est ratio eorum quae liberaliter creaturae conferuntur, significatur nomine doni, quod respectum ad creaturam importat. Sic est de nomine verbi et nomine artis, quia verbum potest absolute dici ; sed ars dicit respectum ad artificiata ». Les éléments de cette réponse doivent être compris en fonction de ce que Thomas cherche à montrer ici : le Verbe, à la différence du nom d'Art, ne comporte pas toujours un rapport à la créature. Le parallèlle avec le Saint-Esprit n'exclut pas que l'Amour, comme tel, puisse désigner parfois un rapport à la créature (I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1 ; d. 14, q. 1, a. 1 ; q. 2, a. 2 ; d. 32, q. 1, a. 3), ni que cet Amour puisse également exercer une causalité dans la création proprement dite (d. 6, q. un., a. 2 ; d. 10, q. un., a. 1).

Digitized by Google

Le Fils et le Saint-Esprit sont donc tous deux désignés par des noms qui peuvent les signifier absolument, indépendamment de la considération des créatures (quoique le rapport aux créatures puisse être connoté dans ces mêmes noms), et par des noms qui, de soi, comportent un rapport à la créature. Si l'on compare ces deux sortes de noms, on s'aperçoit sans peine que l'organisation de la théologie trinitaire chez Thomas donne la priorité aux premiers (Verbe et Amour [1]), sur la base desquels il introduit les noms qui impliquent toujours un rapport aux créatures (Art et Don).

S'il fallait toujours voir dans le Verbe un rapport à la créature, précise enfin Thomas, ce serait en tant que le Verbe est pris selon le rapport de « manifestation à un autre ». Son explication réintègre ici un élément déjà présent chez Bonaventure, qui posait l'existence d'un « dire » essentiel et donc d'un verbe lorsque Dieu s'exprime hors de lui-même (à un autre), c'est-à-dire en se « déclarant » par la créature [2]. Thomas retenait également cette idée de « manifestation à un autre » dans son analyse de la *ratio verbi*, sans la développer davantage, puisque c'est d'abord la « manifestation à soi » qui vérifie le sens propre du nom de Verbe [3]. Il ne nous semble pas qu'on doive voir ici la présence d'un verbe créé qui, ainsi qu'on l'a vu (créature comme manifestation de l'Art divin), ne revêt qu'un sens métaphorique [4]. Il s'agit plus probablement du verbe éternel, dont Thomas isole un aspect secondaire [5]. Cette manifestation à un autre, en effet, désigne toujours le Verbe dans son rapport aux créatures, puisqu'elle a lieu « par l'éduction des créatures ». Or, si le Verbe est pris suivant sa *ratio* propre et complète, il ne comporte pas toujours ce rapport aux créatures. Le cas de la « manifestation à un autre » peut alors être ramené, sur ce point, à celui du nom d'Art.

Il nous reste encore, au terme de cette question *De Verbo*, à montrer la continuité de la pensée trinitaire de Thomas dans l'affirmation de la causalité des processions divines à l'égard de la procession des créatures. Bien que cette thèse n'ait pas encore été formulée explicitement jusqu'ici, plusieurs thèmes voisins ont été mis en place : le Verbe procède comme la « puissance opérative » du Père ; il est l'Art dans lequel le Père (l'intellect divin) conçoit les créatures qu'il produit. Ce Verbe comporte un rapport aux créatures lorsque l'intellect divin se saisit comme la cause de ce qu'il s'assimile. Quant au Saint-Esprit, il procède comme l'Amour du Père et du Fils, l'Amour personnel qui est aussi la raison de

1. Dans le cas de la deuxième personne, le priorité revient au nom de Fils, mais le nom d'Art se rattache à celui de Verbe.

2. Bonaventure, I *Sent.* d. 27, p. 2, a. un., q. 1, concl. et ad 3.

3. Thomas, I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 1, sol. et ad 1 ; a. 2, qla 1, ad 2.

4. *Ibid.*, a. 2, qla 2, ad 3. La comparaison textuelle entre l'opinion de Bonaventure (verbe créé) et le Verbe pris selon « la manifestation à un autre » chez Thomas est cependant assez frappante : « Deus manifestat intellectum suum, scilicet condendo creaturam, quae est verbum ipsius, quasi verbum vocale » (a. 2, qla 1, sol.) ; « Non intellecta distinctione personarum, adhuc intellectus divinus potest manifestare seipsum. Ad alterum, sicut creando creaturam, vel inspirando cognitionem sui creaturae » (a. 2, qla 1, ad 2).

5. Cf. notamment *De veritate*, q. 4, a. 5, contra 4 : « ... Manifestatur Pater per creaturas, quae est quasi manifestatio ad exterius ; ergo Verbum importat respectum ad creaturam » ; ad contra : « Rationes autem quae sunt ad oppositum concludunt quod aliquo modo ad creaturam referatur Verbum, non autem quod hanc relationem per se importet et quasi principaliter, et in hoc sensu concedendae ».

Digitized by Google

l'amour que le Père porte à sa créature, la raison de tout ce que Dieu accorde par sa libéralité. L'affirmation de la causalité des processions divines à l'égard des créatures n'apporte pas d'élément fondamentalement nouveau, mais elle vient résumer cet enseignement, en le rattachant aux explications que Thomas a déjà données à plusieurs reprises à propos du Fils et du Saint-Esprit.

La thèse intervient dans la réponse au dernier argument de la question du Verbe. Cet argument (*contra*) objectait que tout nom connotant un effet dans la créature signifie l'essence divine et non pas la personne. Or, ajoutait Thomas, le nom de Verbe est personnel « au moins dans certains cas ». Il faudrait alors exclure du Verbe (au moins lorsqu'on le prend au sens personnel) tout rapport à la créature [1]. Le problème est loin d'être négligeable. Il met en cause l'ensemble de l'exposé et, d'une manière générale, la possibilité d'un rapport entre la personne divine et la créature. S'il fallait accepter cette objection sans réserve et sans complément, notre discours sur la Trinité créatrice ne pourrait pas dépasser le plan de l'appropriation, seule capable de légitimer l'attribution à la personne divine de ce qui relève de l'essence créatrice.

Rappelons d'abord la réponse de Bonaventure, qui produisait le même argument [2]. Le franciscain expliquait qu'un nom personnel (notionnel) ne peut pas désigner un rapport à la créature si l'on entend par là qu'il désigne *purement* ce rapport. Or tel n'est pas le cas du nom de Verbe, ni du nom de Don, puisqu'ils ne désignent pas purement, ni même principalement, le rapport au créé. C'est, dans le Verbe et le Don, le rapport au Père qui est principal et premier. Cette première partie de la réponse se révèle très proche de la pensée de Thomas. Le dominicain explique également que l'effet créé est commun à toute la Trinité, et que tout ce qui désigne un rapport à la créature conduit à la connaissance de l'essence divine, à la manière par laquelle la cause est connue dans son effet. Il conclut d'autre part, avec la même référence aux noms de Verbe et de Don, qu'un nom personnel comportant un rapport au créé signifie principalement la personne, et qu'en second lieu (*ex consequenti*) il fait connaître l'essence divine, conformément à la doctrine générale des noms divins en théologie trinitaire [3].

Il reste cependant à expliquer comment et pourquoi un nom personnel peut comporter un rapport à la créature. Bonaventure le fait en montrant que le Fils et le Saint-Esprit, davantage que le Père, sont signifiés par des noms qui comportent un rapport aux créatures, parce qu'ils sont *quasi medium* entre Dieu et nous selon la *ratio intelligendi et appropriandi*, et qu'ils nous reconduisent à Dieu (*sunt reducentes ad Deum*) selon cette même *ratio appropriandi*. L'expli-

1. Thomas, I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 3, arg. 6 [= contra 2] : « Praeterea, omne nomen connotans effectum in creatura significat essentiam divinam. Sed verbum est personale, ad minus quandoque. Ergo videtur quod verbum non dicat respectum ad creaturam ».

2. Bonaventure, I *Sent.* d. 27, p. 2, a. un., q. 2, contra 5 et ad 5 ; voir ci-dessus, ch. VI,3.

3. Thomas, I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 3, ad 6 : « Omnis effectus creaturae est communis totius Trinitatis. Unde quidquid dicit respectum ad creaturam, ducit in cognitionem essentiae, sicut in effectu suo causa cognoscitur. ... Et tunc tale nomen principii significabit personam principaliter [*], sed ex consequenti ducet in intellectum essentiae : et sic est in nomine verbi et in nomine doni ». * Cette proposition présente une variante textuelle, sans grande importance pour notre propos (plusieurs manuscrits portent : « Et tunc tale nomen principaliter significabit personam »). Cf. d. 30, q. un., a. 2, sol.

Digitized by Google

cation de Bonaventure se situe très clairement sur le plan de notre intelligence du mystère (appropriation). Elle souligne que la personne divine, désignée par un nom qui comporte un rapport aux créatures, occupe une place particulière de *medium* ou de *reducens* entre *Dieu* et nous, place que nous pouvons lui attribuer par appropriation. L'affirmation d'un rapport entre le Verbe et le Don d'une part, et la créature d'autre part, s'appuie donc sur l'œuvre du Fils et du Saint-Esprit dans l'économie trinitaire. Et, pour confirmer cette réponse, Bonaventure rappelle la conclusion du *De vera religione* d'Augustin, déjà produite par Thomas dans un contexte tout à fait semblable (la procession temporelle de la personne divine) : « le Père est le principe auquel nous retournons, le Fils est la forme que nous suivons, le Saint-Esprit est la grâce par laquelle nous sommes réconciliés ». Observons maintenant la réponse de Thomas :

> « Mais puisque non seulement l'essence, mais aussi la procession personnelle qui est la raison de la procession des créatures, a un rapport à la créature, quelque chose de personnel peut donc aussi être signifié avec un rapport à la créature [1] ».

Cette réponse ne fait pas appel à la *ratio appropriandi* de Bonaventure. Le dominicain, tout au long de cet article, se tient à un discours théologique qui ne requiert pas la démarche de l'appropriation. Il présente cependant une approche comparable, surtout si l'on tient compte du fait que, pour Thomas, la place de *medium* (*reducens*) qui revient aux personnes divines, aussi bien que l'affirmation d'Augustin au *De vera religione*, est constamment interprétée au moyen de la thèse de la causalité des processions des personnes divines à l'égard de la procession des créatures [2]. Sur ce point, l'explication de Thomas rejoint également l'exégèse d'Augustin par Albert [3], bien qu'Albert n'y ait pas recours dans la question du Verbe.

La continuité de la pensée trinitaire de Thomas à l'égard de ses devanciers, aussi bien que sa propre cohérence interne, sont encore plus manifestes si l'on tient compte du passage que Thomas (à la suite d'Albert et, de manière voisine, de Bonaventure) produisait dans le premier argument : « *Il a dit, et ils ont été faits,* c'est-à-dire : il a engendré le Verbe en qui était que la créature fût faite » (Augustin, avec la référence au *Ps* 148, 5). C'est en effet à ce même passage que Thomas, dès le *Prologue* général (cf. Albert), se réfère pour préciser l'*ordo creationis* permettant d'attribuer l'œuvre de création au Fils-sagesse : le *processus* temporel des créatures dérive du *processus* éternel des personnes divines.

Il faut remarquer en outre que cette réponse de Thomas, à la différence du corps de l'article, se situe en son entier face à l'acception *personnelle* du nom de Verbe : la *procession de la personne* est la raison de la procession de la créature. Sous cet aspect, l'argument n'aurait pas pu suffire pour rendre compte, à lui seul, du rapport entre le Verbe et la créature, puisque Thomas cherchait à

1. Thomas, I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 3, ad 6 : « Sed quia non tantum essentia habet ordinem ad creaturam, sed etiam processio personalis, quae est ratio processionis creaturarum ; ideo potest etiam aliquid personale cum respectu ad creaturam significari ».

2. Cf. notamment I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 2, sol. ; d. 15, q. 4, a. 1, sol.

3. Voir ci-dessus, ch. II,2,A.

Digitized by Google

l'expliquer en maintenant la double signification du Verbe en Dieu (sens essentiel et sens personnel). Thomas, d'autre part, n'a plus seulement en vue le nom qui signifie la propriété de la personne, mais ce que nous percevons comme son fondement, c'est-à-dire la *procession* de la personne. Cette procession, comme dans les textes parallèles, est enfin mise en relation non pas exactement avec les créatures, mais avec la *procession des créatures* [1] dont elle est la *raison* (correspondance *processio-processio*). Pour le reste, cette affirmation ne fait que résumer les précisions déjà données à propos du Fils (Verbe et Art, *potentia operativa Patris per modum artis*) et du Saint-Esprit (Amour et Don : *ratio amoris, ratio eorum quae liberaliter creaturae conferuntur*).

Thomas parvient ainsi, au terme d'une explication mettant en œuvre une analyse serrée de la *conversio* de l'intellect divin sur lui-même, à dégager le rapport aux créatures de la connaissance absolue en Dieu, à le situer dans cette connaissance « comparée » par laquelle l'intellect divin se saisit comme l'exemplaire et la cause des créatures, puis à l'interpréter au moyen de la thèse de la causalité des processions divines. L'exemplarité et la causalité du Verbe est alors associée à celle de l'Art, en parallèle à la causalité du Saint-Esprit comme Amour et Don. L'exposé peut paraître laborieux, et Thomas lui-même n'exploitera guère cette voie de réponse dans ses œuvres ultérieures. Il faut pourtant relever que cette solution s'inscrit, en toute logique, dans le prolongement des principaux éléments de la doctrine du Verbe aux *Sentences* : thème de la similitude par laquelle Dieu (se) connaît, idée de la manifestation à soi ou à un autre (proche de l'idée de *cogitatio*), sens essentiel et sens personnel du Verbe. L'ensemble forme un tout cohérent, que Thomas, avec les thèmes de l'Art et de l'Amour puis avec l'affirmation de la causalité des processions divines, rattache à son enseignement constant lorsqu'il est question de la Trinité créatrice.

La comparaison avec l'enseignement d'Albert et de Bonaventure a permis de relever la présence d'un dossier commun sur le plan des arguments *pro* et *contra*, mais une explication plus personnelle dans le corps de l'article, où Thomas s'efforce de donner une solution fondée sur une stricte analyse de la saisie de l'intellect divin, en maintenant les principaux éléments de son concept de Verbe. Le rapport du Verbe à la créature n'est donc pas seulement une convenance du langage théologique, mais il se fonde dans la nature même de l'intellect divin et, lorsqu'il s'agit du Verbe au sens personnel, dans cette intime connexion que le processus des personnes entretient avec celui des créatures : *processio personalis, quae est ratio processionis creaturarum.*

2. LE PÈRE ET LE FILS NOUS AIMENT PAR LE SAINT-ESPRIT : I *SENT.* D. 32, Q. 1, A. 3 [2]

L'étude de la causalité du Verbe appelle, comme son complément indispensable, celle de l'Amour. Thomas, dans la plupart des passages qui concernent le

1. Thomas parlait déjà, au terme du corps de l'article, de « l'éduction des créatures » (manifestation de l'intellect divin *per eductionem creaturarum*).

2. Voir notre traduction, ci-dessous en annexe (texte 10).

Digitized by Google

rapport d'une personne divine à l'égard de la créature, prend soin de préciser ses explications par le parallèle entre la causalité du Verbe (Art) et celle de l'Amour (Don).

Nous n'allons pas reprendre ici les éléments donnés plus haut dans l'exposé de la procession du Saint-Esprit comme Amour (dist. 10) et dans l'étude de sa procession temporelle (dist. 14-18), où Thomas a déjà examiné dans le détail la causalité de l'Amour et son rapport aux créatures. Il nous faut pourtant considérer de plus près une question qui, pour notre propos, constitue le parallèle pneumatologique le plus proche de la question du Verbe. Il s'agit de la formule *Pater et Filius diligunt nos Spiritu Sancto*, à laquelle Thomas consacre un article entier (dist. 32, q. 1, a. 3) dans la dernière partie de la section du commentaire qui concerne les propriétés des personnes. Cette subtile discussion (« modèle d'un genre cher aux logiciens scolastiques[1] ») engage une importante réflexion de grammaire et de logique portant sur la signification de l'Amour et sur la signification de l'ablatif *Spiritu Sancto*. Les problèmes de langage sont ici au premier plan, mais il ne doivent pas faire oublier l'enjeu de la réflexion théologique. A travers la signification des mots dont nous nous servons pour nommer Dieu, c'est bien la réalité qui est en cause : le Père et le Fils s'aiment, ils nous aiment, et le Saint-Esprit est cet Amour. Avant d'aborder la signification de cette expression, qui donnera lieu à une petite synthèse de la causalité du Fils et du Saint-Esprit, il nous faut d'abord rappeler de quelle manière Thomas comprend que le Père aime le Fils ou s'aime lui-même par le Saint-Esprit (dist. 32, q. 1, a. 1-2).

Nous avons déjà relevé que, pour Thomas, l'amour (ou la dilection) en Dieu peut être pris de trois manières. Au sens essentiel, il signifie l'amour commun aux trois personnes, et ne désigne qu'une procession ou une relation de raison ; au sens personnel, il désigne le Saint-Esprit lui-même, qui procède et se distingue du Père et du Fils par une relation réelle ; au sens notionnel, l'amour signifie la raison de la procession, et se ramène à la notion de « spiration commune » (Père et Fils)[2]. Lorsque l'on dit que le Père aime le Fils par le Saint-Esprit, que le Père et le Fils s'aiment par le Saint-Esprit ou que le Père s'aime par le Saint-Esprit (*Spiritu sancto*), Thomas retient une signification notionnelle au verbe « aimer » (*diligere*), à moins d'entendre l'amour au sens de l'action qui procède (*ipsa actio procedens*), et il s'agit alors de l'Amour qui est la personne du Saint-Esprit ; mais, ajoute Thomas, ce dernier sens ne rend pas pleinement compte de la vérité d'une telle affirmation[3]. C'est donc le sens notionnel qui s'impose, à l'exclusion du sens essentiel qui reste au plan de l'acte commun aux trois personnes, et qui n'est autre que la substance divine elle-même.

Dans l'ensemble, le dossier théologique de Thomas apparaît très proche de celui que l'on pouvait trouver chez Albert et Bonaventure. Comme ses deux

1. H.-F. Dondaine, *La Trinité*, t. 2, p. 333 (à propos de Ia, q. 37, a. 2). Pour la structure de la question aux *Sentences* et les principaux éléments de la réponse de Thomas, voir aussi C. Luna, « Essenza divina e relazioni trinitarie nelle critica di Egidio Romano a Tommaso d'Aquino », *Medioevo* 14 (1988) 3-69, cf. 19-27 (souligne le personnalisme de Thomas dans sa compréhension de l'amour face à l'essentialisme de Gilles de Rome).

2. I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1, ad 4.

3. I *Sent.* d. 32, q. 1, a. 1, sol. : « Licet hoc non adeo expressam contineret veritatem ».

Digitized by Google

devanciers, Thomas écarte d'abord l'opinion de ceux qui rejettent la proposition examinée, ainsi que l'opinion de ceux qui ne voient ici que l'amour essentiel. Puis, de manière comparable, il critique plusieurs opinions théologiques : celle de Prévostin de Crémone (ablatif interprété au moyen de la préposition « per » et de la *subauctoritas* qu'elle signifie [1]), puis celle de Simon de Tournai (le Saint-Esprit comme signe de l'Amour du Père et du Fils : ablatif *in habitudine signi, et quasi effectus*) et celle de Guillaume d'Auxerre (le Saint-Esprit comme forme de cet amour : ablatif *in habitudine formae*). Comme Albert et Bonaventure, Thomas situe sa réponse dans le prolongement de l'opinion attribuée à Hugues de Saint-Victor, qui est en réalité celle de Richard de Saint-Victor, et qui réunit les éléments des explications données par Simon et Guillaume : lorsque l'on dit que le Père et le Fils s'aiment par le Saint-Esprit, l'ablatif *Spiritu Sancto* désigne le Saint-Esprit à la manière d'un « effet formel » (*quasi effectus formalis*). Le terme « effet » est pris ici au sens large, désignant ce qui est issu d'un principe, puisqu'il n'y a pas d'efficience d'une personne à l'égard d'une autre à proprement parler. Et si l'on parle ici de « forme », cela veut dire que la dénomination a lieu par ce « quasi effet formel » qui revêt l'acte d'une forme. L'expression signifie donc que l'Amour qui est le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, et que le Père et le Fils s'aiment par cet Amour [2].

Sur cette base, Thomas prolonge la réflexion d'Albert et de Bonaventure par une analyse plus poussée des modes de dénomination. Nous nous limiterons ici aux éléments principaux de cette discussion fort complexe. L'enjeu du problème posé par notre langage concerne la vérité de la foi trinitaire : le Saint-Esprit a pour principe le Père et le Fils de qui il procède. Il faut donc écarter absolument que le Saint-Esprit tienne lui-même la place d'un principe dans l'amour du Père et du Fils. Mais, lorsque nous disons que le Père et le Fils s'aiment *Spiritu Sancto*, n'y a-t-il pas une dénomination de l'action et de l'agent par une forme qui joue le rôle d'un principe ? Pour répondre à cette difficulté, Thomas souligne, davantage qu'Albert et Bonaventure, l'aspect de l'*action* dans l'amour mutuel du Père et du Fils, en distinguant trois éléments : l'agent, l'action, et la forme qui est le principe de cette action. L'action, d'une part, a toujours pour principe une forme « inhérente ». C'est dans cette ligne que l'on peut expliquer la signification notionnelle de l'expression en question : le Père aime le Fils par cette propriété qui est le principe de la procession réelle du Saint-Esprit (notion de spiration commune) [3]. Mais, d'autre part, il peut aussi y avoir une dénomina-

1. On voit ici que la traduction française « par le Saint-Esprit » est impropre, puisqu'elle suggère une opinion que tous nos auteurs rejettent. Il est pourtant malaisé de traduire autrement l'ablatif *Spiritu Sancto*. Cette difficulté ne doit pas nous arrêter, mais il ne faut pas oublier que l'ablatif possède une signification plus riche que la préposition *per*.

2. Thomas, I *Sent.* d. 32, q. 1, a. 1, sol. : « Construitur in habitudine quasi effectus formalis. ... Et formale dicatur, quod habet actum formae in denominando » ; cf. Albert, I *Sent.* d. 32, a. 1 et 2 (a. 1, ad 1-5 : « sicut effectu habente actum quasi formae ») ; Bonaventure, I *Sent.* d. 32, a. 1, q. 1-2 (q. 2, concl. : « ablativus construitur in ratione effectus formalis, si licet nominare effectum quod est ex principio »). Pour davantage de détails et pour les références aux auteurs antérieurs, voir ci-dessus ch. VI,4.

3. Thomas, *ibid.*, a. 1, sol. : « Si autem sumatur notionaliter, tunc, si amor significat formam quae est principium hujus actus, dicetur Pater diligere Filium ipsa proprietate quae est principium processionis Spiritus sancti, sicut paternitas est principium generationis Filii ».

Digitized by Google

tion de l'agent par l'action ; cette action n'est pas le principe de l'agent, mais c'est bien l'agent qui demeure le principe de son action. L'agent est alors désigné par ce qui procède de lui, et qui n'est pas une forme inhérente : l'action. C'est dans cette seconde ligne que l'on pourra saisir la signification personnelle de l'Amour qui est le Saint-Esprit. Le Saint-Esprit par lequel s'aiment le Père et le Fils est alors vu comme l'*action elle-même qui procède* (*ipsa actio procedens* [1]).

Il y aura donc, dans l'amour ou la dilection du Père et du Fils, une émanation ou un *exitus* de l'acte, qui est la procession proprement dite (acte notionnel, notion), et l'acte lui-même, qui est la personne du Saint-Esprit [2]. De cette manière, le Saint-Esprit n'est pas proprement désigné par le verbe « aimer » (le verbe signifie l'acte en tant qu'il est issu de l'agent : sens notionnel), mais par le substantif « amour » (*amor, dilectio*), en tant que ce substantif signifie l'acte absolument (sens personnel). Les mêmes distinctions permettent d'expliquer que le Père s'aime lui-même par le Saint-Esprit (a. 2), puisque aimer, au sens notionnel, c'est être le principe du Saint-Esprit (acte notionnel), c'est-à-dire le principe de l'Amour personnel conçu comme une action subsistante [3].

Le jeune Thomas place un ainsi un accent tout particulier sur l'Amour considéré comme une action. Cela, d'une part, distingue ses explications de celles d'Albert et de Bonaventure, qui n'exploitaient pas cette ligne de pensée avec la même détermination. Dans ce contexte, le thème de l'union (*unio, nexus*) n'occupe plus qu'une place marginale [4], alors qu'on le trouvait encore intiment associé aux explications d'Albert et de Bonaventure à propos de l'« effet formel » ou « quasi formel ». Située dans l'évolution de la théologie de Thomas, d'autre part, cette compréhension de l'Amour apparaît comme une caractéristique de la pneumatologie du commentaire sur les *Sentences*. Dans la *Somme de théologie*, Thomas décèlera plus clairement la présence d'une « impression » affectueuse dans l'opération d'amour en Dieu, impression qu'il assimilera à un produit immanent, à un terme dans l'opération d'amour (l'arbre « fleuri de fleurs »). La perspective des *Sentences* sera ainsi dépassée, dans un strict parallèle avec le Verbe qui procède comme ce qui est produit dans l'opération de l'intellect [5]. Notons que l'inachèvement du commentaire face à la *Somme* réside

1. *Ibid.* ; cf. ad 2 : « Amor personalis non se habet ad Patrem diligentem ut principium dilectionis, sed magis ut actus denominans ».

2. *Ibid.*, ad 3 : « Sciendum tamen est, quod in actu notionali, qui est diligere, duo intelliguntur : scilicet actus ipse, et exitus actus ab agente, et ipse actus est persona Spritus sancti ; sed emanatio actus ab agente est proprie notio, sive notionalis actus, qui est processio ». Cf. a. 2, ad 4 : le verbe « diligere » comporte deux aspects : l'acte d'amour qui signifie la personne du Saint-Esprit (le Saint-Esprit est cet acte), et l'« émission » de l'Amour (aimer, au sens notionnel, c'est spirer le Saint-Esprit). Notons, sur le plan du vocabulaire, que Thomas parle du Saint-Esprit comme *actio* (a. 1, sol.), comme *actus* (a. 1, ad 2 et 3) et comme *operatio* (a. 2, ad 4 : *ipse procedit ut operatio subsistens*).

3. Si l'on pouvait écarter de la dilection l'idée d'un *exitus* réel, c'est-à-dire l'origine, on pourrait même accepter de dire que le Saint-Esprit s'aime par lui-même (*Spiritus sanctus diligit se Spiritu sancto*), en ne gardant qu'un sens purement personnel. Mais, précise Thomas, ce mode de signification n'est pas habituel (*iste modus inconsuetus est*) ; *ibid.*, a. 2, ad 4.

4. Thomas, *ibid.*, a. 1, ad 4 ; cf. aussi a. 3, contra 1 (à propos de *Jn* 17, 22).

5. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. 37, a. 2 ; cf. H.-F. Dondaine, *La Trinité*, t. 2, p. 334 ; 401-409 ; A. Ilien, *Wesen und Funktion der Liebe im Denken des Thomas von Aquin*, « Freiburger theologische Studien, 98 », Freiburg, Basel, Wien, 1975, p. 175-179.

Digitized by Google

dans la même difficulté à saisir clairement le Verbe et l'Amour comme le terme ou le produit de l'opération divine immanente (intellect et amour).

La comparaison du commentaire de Thomas avec sa *Somme de théologie* et avec les commentaires d'Albert et de Bonaventure conduit également à relever, chez le jeune bachelier, l'accent particulier placé sur la formule « le Père et le Fils *nous* aiment par le Saint-Esprit » (*Pater et Filius diligunt nos Spiritu sancto*). La *Somme* n'offrira qu'une étude d'ensemble de la dilection du Père et du Fils par le Saint-Esprit, en y intégrant la dilection de soi (le Père s'aime lui-même par le Saint-Esprit) et le rapport aux créatures (« nous »)[1]. Aux *Sentences*, chacun de ces aspects fait l'objet d'un examen spécifique à la dist. 32 (trois articles). Cette organisation de la question se présente également comme un trait caractéristique du commentaire de Thomas face à ceux d'Albert et de Bonaventure. Ces derniers, suivant le texte du Lombard, considéraient le rapport à la créature (*diligunt nos Spiritu sancto*) à la dist. 10, de manière assez sommaire.

Albert, au terme de l'explication des cinq modes suivants lesquels on peut saisir l'Amour en Dieu, interprétait notre formule en y voyant tout à la fois un aspect essentiel (rapport à la créature), notionnel (agir du Père et du Fils) et personnel (le Saint-Esprit). Cette analyse reposait sur le concept de mission, engageant l'appropriation de la charité créée au Saint-Esprit, inséparable de la mission de la personne[2] ; en vertu de l'effet créé qui se rapporte à l'essence divine, le primat revenait cependant à l'aspect essentiel[3]. Ce problème ne recevait guère d'écho à la dist. 32, sinon de manière marginale lorsqu'Albert, à propos de l'opération du Père *per Filium*, désignait le Saint-Esprit comme celui *en qui* opèrent le Père et le Fils (*operantur Pater et Filius in Spiritu sancto*)[4].

Bonaventure, de son côté, examinait cette question dans les *dubia* discutés au terme de la dist. 10, en attribuant à notre formule un sens en partie essentiel et en partie notionnel, comme il le faisait pour l'expression « le Père dit les créatures par le Verbe » (*Pater dicit creaturas Verbo*)[5]. A la dist. 32, le franciscain n'évoquait ce problème que fort brièvement, en renvoyant le lecteur à l'étude du nom de Verbe et de Don[6]. Il en va autrement chez Thomas. L'Aquinate, d'une part, regroupe en une même section l'ensemble des problèmes relatifs aux expressions qui portent la formule *diligunt (diligit) Spiritu sancto*[7]. Il manifeste d'autre part un plus grand intérêt pour la question du rapport à la créature dans l'expression *Pater et Filius diligunt nos Spiritu sancto*, à laquelle il consacre le dernier article de cette section[8].

1. Ia, q. 37, a. 2, sol. (*in fine*) et ad 3.
2. Albert, I *Sent.* d. 10, a. 6, sol., ad 1 et ad 2 ; voir ci-dessus, ch. II,3,C.
3. Albert, *ibid.*, ad 1.
4. Albert, I *Sent.* d. 32, a. 7, ad 3.
5. Bonaventure, I *Sent.* d. 10, dubium 3 ; voir ci-dessus, ch. VI,4.
6. Bonaventure, I *Sent.* d. 32, a. 1, q. 1, ad 4-5 (même interprétation qu'à la dist. 10, dubium 3 : sens essentiel en vertu du rapport aux créatures, sens notionnel en vertu du rapport à la personne).
7. La formule *Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto*, à la dist. 10, est seulement donnée en exemple pour la signification notionnelle du mot « amour » (a. 1, ad 4).
8. Thomas, I *Sent.* d. 32, q. 1, a. 3 ; F. Marinelli, *Personalismo trinitario*, p. 191-201 ; G. Marengo, *Trinità e creazione*, p. 52-54.

Digitized by Google

Cet article revêt une grande valeur pour notre propos, car il reprend et résume la plupart des éléments que nous avons déjà rencontrés au sujet de la Trinité créatrice, à l'exception de la structure d'*exitus-reditus* [1]. Il prolonge également la réflexion des deux articles précédents, dont il reprend les principaux résultats. Une premier regard sur les arguments *pro* et *contra* révèle déjà la continuité de la problématique.

1) Tout nom connotant un effet dans les créatures est essentiel (le même argument avait été produit à propos du rapport entre le Verbe et les créatures [2]) ; il faudrait alors prendre le verbe *diligere* au sens essentiel ; mais, ainsi qu'on l'a vu, on ne peut pas dire que le Père et le Fils aiment par le Saint-Esprit, si l'on prend le verbe « aimer » au sens essentiel [3].

2) Si l'on tient, conformément à ce qui a été accueilli à propos de l'opinion de Hugues (Richard) de Saint-Victor, que l'ablatif *Spiritu sancto* désigne un effet quasi-formel [4], il devient difficile de maintenir la vérité d'une formule dans laquelle le Saint-Esprit est considéré à la manière d'un effet, alors qu'il est le principe des créatures qui, elles, sont véritablement un effet. Cet argument apparaît particulièrement intéressant, puisqu'il renvoie à un problème déjà évoqué à la dist. 6 et à la dist. 10 : comment comprendre la différence entre la personne et la créature, lorsque l'on affirme que l'une et l'autre procèdent comme ce qui est issu de l'opération divine ?

3) La dilection est pour le Saint-Esprit ce que la génération est pour le Fils. Mais on ne dit pas que le Père nous engendre par le Fils (*Filio*) ; on dit bien plutôt qu'il nous régénère par le Saint-Esprit. Le parallèle semble alors conduire à rejeter que le Père et le Fils nous aiment par le Saint-Esprit. Cet argument est plus faible. Thomas a déjà critiqué le parallèle entre la génération et la dilection, et sa réponse reprendra cette critique : le verbe « engendrer » ne désigne que l'« émission » de l'engendré, c'est-à-dire l'origine de la personne, mais non pas l'acte lui-même qui est « émis » comme dans le cas de la dilection (le Saint-Esprit comme action) [5].

4) Le premier argument *contra* invoque une *auctoritas* biblique : « Pour qu'il soient un [en nous] comme nous sommes un » (*Jn* 17, 22). Puisque l'unité du Père et du Fils n'est pas seulement une unité essentielle mais aussi cette unité d'Amour qui est le Saint-Esprit [6], il faudra maintenir la signification personnelle de cet Amour, conformément au texte biblique, lorsqu'il s'agit du rapport aux créatures.

1. Notons qu'Albert rappelait la structure dionysienne de sortie-retour dans ce contexte, mais il s'agissait alors de l'amour essentiel, attribué au Saint-Esprit par appropriation (Albert, I *Sent.* d. 10, a. 6, arg. 3 et ad 3).

2. Thomas, I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 3, arg. 6 (contra 2) ; c'est précisément dans la réponse à cet argument que Thomas rappelait que les processions divines sont la raison de la procession des créatures.

3. I *Sent.* d. 32, q. 1, a. 1 et 2, sol. ; pour cet argument, voir aussi, dans un contexte semblable, Albert, I *Sent.* d. 10, a. 6, arg. 1 ; Bonaventure, I *Sent.* d. 32, a. 1, q. 1, contra 5.

4. Thomas, *ibid.*, a. 1, sol.

5. *Ibid.*, a. 1, ad 3 ; a. 2, ad 1. Il n'y a donc pas de dénomination du géniteur par l'engendré, mais seulement par la génération, tandis qu'il y a une dénomination de celui qui aime par l'Amour qui est le Saint-Esprit ; cf. a. 3, ad 3.

6. Cf. I *Sent.* d. 10, q. un., a. 3.

Digitized by Google

5) Le second argument *contra*, enfin, présente un saisissant raccourci du problème formulé à partir de la correspondance entre le Verbe et l'Amour : de même que le Père dit toutes les créatures par le Verbe, il les aime aussi par son Amour qui est le Saint-Esprit [1]. Thomas, une fois encore, fait valoir à l'appui de cette affirmation l'exégèse augustinienne du *Ps* 148, 5, déjà bien en place dans le *Prologue* général (causalité des processions divines à l'égard de la procession des créatures) et dans l'étude du rapport entre le Verbe et la créature : « *Il a dit, et ils ont été faits*, c'est-à-dire : il a engendré le Verbe en qui était que cela fût fait » [2]. Il n'y a pas lieu de nous arrêter davantage sur ces premières pièces du dossier, Thomas reprenant des éléments déjà suffisamment discutés auparavant. Il nous suffit de relever la remarquable constance que révèle cette introduction du problème, en notant l'intérêt de Thomas pour une problématique à laquelle Albert et Bonaventure n'avaient accordé qu'une attention plus restreinte.

La corps de la réponse comporte trois étapes principales. Thomas apporte d'abord une réponse d'ensemble (1), puis il énonce les principes généraux qui guident l'interprétation de la proposition examinée (2), avant de donner enfin les détails de cette interprétation (3). Ici encore, notre lecture pourra être plus brève, puisque la plupart des aspects soulignés par Thomas nous sont déjà bien connus.

1. La proposition *Pater et Filius nos diligunt Spiritu sancto* est d'abord accueillie sans aucune réserve (*simpliciter*). Il n'est pas question du sens de l'ablatif ni des opinions des maîtres discutées plus haut. A ce premier niveau, Thomas se contente de l'autorité d'Augustin, expressément cité et suivi par Pierre Lombard à la dist. 10 [3].

2. Pour rendre compte de la vérité de cette proposition, Thomas formule ensuite les deux principes qui permettent de comprendre une telle affirmation :

> « Il faut cependant savoir, pour comprendre cette proposition, que la procession des personnes divines est aussi une certaine origine de la procession des créatures, puisque tout ce qui est premier dans quelque genre est la cause de ce qui vient ensuite ; mais l'efficience à l'égard des créatures est toutefois attribuée à l'essence commune [4] ».

1. Cf. notamment Bonaventure, I *Sent.* d. 10, dubium 3.

2. Thomas, I *Sent.* d. 32, q. 1, a. 3, contra 2 : « Sicut verbum est proprium Filii, ita et amor proprium Spiritus sancti. Sed Pater dicit omnem creaturam verbo suo ; unde Augustinus : '*Dixit et facta sunt*, id est, verbum genuit in quo erat ut fieret'. Ergo diligit creaturam amore suo, qui est Spiritus sanctus » ; cf. *Sent.*, *Prol.* ; I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 3, arg. 1.

3. Thomas, I *Sent.* d. 32, q. 1, a. 3, sol. : « Respondeo dicendum simpliciter quod Pater et Filius nos diligunt Spiritu sancto, sicut supra, dist. X, expresse habetur ». La référence ne concerne pas exactement le commentaire de Thomas, mais bien le texte des *Sentences*. Augustin, *De Trinitate* XV, XVII, 31 (*CCSL* 50A, 505-507 ; cf. *PL* 42, 1082 ; *BA* 16, 506-511) ; Pierre Lombard, *Sententiae*, lib. I, dist. 10, c. 2 (t. 1/2, p. 112). Pierre Lombard insistait sur le fait que le Saint-Esprit est également la dilection ou la charité par laquelle nous aimons Dieu.

4. Thomas, *ibid.* : « Sciendum tamen ad ejus intellectum, quod processio divinarum personarum est et quaedam origo processionis creaturarum ; cum omne quod est primum in aliquo genere sit causa eorum quae sunt post ; sed tamen efficientia creaturarum essentiae communi attribuitur ».

Digitized by Google

Le premier principe nous renvoie à ce que Thomas a déjà expliqué à de nombreuses reprises, dès le *Prologue* général : la causalité de la procession des personnes divines à l'égard de la procession des créatures. Notons pourtant que Thomas ne parle pas exactement de *cause*, mais d'*origine* : « la procession des personnes divines est aussi une *certaine origine* [1] ». La procession des personnes éclaire également notre intelligence de l'origine des créatures. On pourra alors considérer la procession des personnes et celle des créatures dans une perspective comparable, avec le concept d'*origine* pris analogiquement [2]. L'efficience commune ne constitue donc pas le dernier mot sur la causalité créatrice de la Trinité. A l'appui de cette affirmation, Thomas met en avant la causalité du *primum* d'un genre à l'égard de ce qui vient ensuite. Aristote n'est pas cité explicitement, mais c'est bien l'idée que le *Prologue* général formulait avec la *Métaphysique* du Stagirite, dans les mêmes termes. Davantage encore, si l'on tient compte de la référence à Augustin produite dans le second argument *contra* (« il a engendré le Verbe en qui était que cela fût fait »), nous retrouvons ici un matériel théologique tout à fait identique à celui dont le *Prologue* général se servait pour étayer la thèse de la causalité de la procession des personnes à l'égard de la procession des créatures (*ordo creationis*) [3].

Le second principe directeur est celui de l'efficience commune de toute la Trinité à l'égard des créatures, conformément à l'enseignement constant de Thomas (aussi bien que d'Albert et de Bonaventure) en ce domaine [4]. C'est ce que rappelait déjà le premier argument de notre article. Aucun de ces deux principes, pris isolément, ne suffit à mettre pleinement en lumière la causalité créatrice de Dieu. Il faut les prendre ensemble pour parvenir à une intelligence adéquate du mystère de la Trinité créatrice. C'est exactement ce que Thomas expliquait plus haut à propos du rapport aux créatures désigné par le nom de *Verbe* : ce n'est pas seulement l'essence divine, mais aussi la procession personnelle (*ratio* de la procession des créatures) qui comporte un rapport envers la créature (*ordo ad creaturam*). Les deux aspects doivent être distingués, mais non pas séparés [5].

3. Sur cette base, Thomas apporte une interprétation détaillée de la formule *Pater et Filius diligunt nos Spiritu sancto*. Il le fait en deux petites sections. La première explique cette expression lorsqu'on prend le verbe *diligere* au sens essentiel, la seconde lorsqu'on prend ce même verbe *diligere* au sens notionnel. Dans les deux cas, la proposition examinée est vraie. La légitimité de cette dualité d'interprétations est nouvelle. Lorsqu'il s'agissait des expressions *Pater diligit Filium Spiritu sancto* ou *Pater diligit se Spiritu sancto*, Thomas n'acceptait qu'une signification notionnelle du verbe « aimer », à l'exclusion d'une

1. « Est et quedam origo » ; le mot « et » est omis par la plupart des éditions, mais il se trouve dans tous les manuscrits collationnés. On peut entendre ce « et » de deux manières : la procession des personnes ne concerne pas seulement l'origine de ces personnes mais *aussi* l'origine des créatures ; l'efficience créatrice revient certes à toute la Trinité, mais la procession des personnes est *aussi* une certaine origine de celle des créatures. Les deux interprétations nous semblent possibles.

2. I *Sent.* d. 29, q. un., a. 2, qla 1, sol. ; voir ci-dessous, ch. XVI,2,B.

3. Voir ci-dessus, ch. IX,4,A.

4. Voir ci-dessus, ch. I,3 et ch. X,2.

5. I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 3, ad 6 ; voir ci-dessus, ch. XV,1.

Digitized by Google

signification essentielle [1]. La différence tient bien évidemment au fait que, lorsqu'intervient le rapport aux créatures, il y a toujours une composante essentielle dans la signification du verbe « aimer » (deuxième principe). La réponse consiste dès lors à situer de manière précise la composante essentielle et la composante notionnelle de notre expression. Voyons d'abord le texte de cette réponse :

> A) « Si en effet on prend [le verbe *diligere*] essentiellement, dans le verbe de *dilection* sera désignée l'efficience de toute la Trinité, et dans l'ablatif désignant la personne du Saint-Esprit sera désignée la raison de l'efficience, non pas du côté de l'efficient mais du côté des effets dont la raison et l'origine est la procession du Saint-Esprit, comme le Verbe aussi, bien que le Verbe soit proprement la raison des créatures selon qu'elles sortent de Dieu par le mode de l'intellect ; c'est pourquoi on dit que le Père dit toutes choses par son Verbe ou son Art. Mais le Saint-Esprit est leur raison selon qu'elles sortent de Dieu par la libéralité de la volonté, et c'est pourquoi on dit proprement qu'il aime la créature par le Saint-Esprit et non par le Verbe [2]. »
>
> B) « Si d'autre part on le prend notionnellement, la proposition est alors également vraie, mais elle a une autre raison de vérité ; parce que le verbe de dilection ne désignera pas, de par sa signification principale, le rapport d'efficience à l'égard de la créature, mais il dénotera principalement la raison de cette efficience du côté des effets, et en conséquence il donnera à saisir le rapport d'efficience, comme on l'a dit plus haut à la dist. 30 [3] ; et le sens est alors : le Père aime la créature par le Saint-Esprit, c'est-à-dire : il spire l'Amour personnel qui est la raison de tout don libéral fait par Dieu à la créature [4]. »

L'ensemble de cette réponse, on le voit, repose sur la connexion et la distinction entre l'efficience (*efficientia*) et la raison de l'efficience (*ratio efficientiae*). La *ratio efficientiae* correspond au premier principe d'interprétation : la procession de la personne est la cause ou l'origine de la procession de la

1. Il est bien vrai que le Père aime le Fils ou s'aime soi-même par la charité ou la dilection essentielle, mais on ne peut pas dire, dans ce cas, qu'il aime *Spiritu sancto* ; cf. d. 32, q. 1, a. 1 et 2, sol.

2. I *Sent.* d. 32, q. 1, a. 3, sol. : « Si enim sumatur essentialiter, tunc in verbo dilectionis designabitur efficientia totius Trinitatis, et in ablativo designante personam Spiritus sancti, designabitur ratio efficientiae, non ex parte efficientis sed ex parte effectorum, quorum ratio et origo est processio Spiritus sancti, sicut et Verbum ; quamvis proprie verbum sit ratio creaturarum, secundum quod exeunt a Deo per modum intellectus. Unde dicitur, quod Pater dicit omnia Verbo vel arte sua. Sed Spiritus sanctus est ratio earum, prout exeunt a Deo per liberalitatem [*] voluntatis ; et ideo dicitur proprie diligere creaturam Spiritu sancto, et non Verbo ». * Certains manuscrits portent ici le terme *libertas* au lieu de *liberalitas*.

3. I *Sent.* d. 30, q. un., a. 2 ; la même chose a été dite à propos du Verbe (d. 27, q. 2, a. 3, ad 6) et du Don (d. 18, q. 1, a. 1, ad 1).

4. I *Sent.* d. 32, q. 1, a. 3, sol. : « Si autem sumatur notionaliter, tunc est vera etiam locutio, sed habet aliam rationem veritatis ; quia verbum dilectionis non importabit ex principali intentione habitudinem efficientiae respectu creaturae ; sed principaliter denotabit rationem hujus efficientiae ex parte effectorum, et ex consequenti dabit intelligere habitudinem efficientiae, ut supra dictum est, dist. XXX, et tunc est sensus : Pater diligit creaturam Spiritu sancto, id est, spirat amorem personalem, qui est ratio omnis liberalis collationis factae a Deo creaturae ».

Digitized by Google

créature. L'*efficientia*, de son côté, correspond au second principe : c'est à l'essence commune qu'il faut attribuer la causalité de la Trinité. L'exposé de Thomas cherche à déterminer la place de ces deux aspects, en apportant les précisions nécessaires.

Si l'on prend le verbe « aimer » au sens essentiel (A), il désigne l'efficience de la Trinité (principe 2), tandis que l'ablatif *Spiritu sancto* désigne la raison de l'efficience (principe 1). Thomas précise ici que la personne du Saint-Esprit n'est pas *ratio* à l'égard de Dieu, mais seulement à l'égard des créatures : *non ex parte efficientis, sed ex parte effectorum*. Cette précision, que reprendra la réponse au premier argument, ressortait déjà de l'étude du Verbe : le Verbe n'est pas principe ou *ratio* à l'égard du Père ou de Dieu, mais seulement à l'égard des créatures en tant qu'elles sont causées par l'intellect divin. Cet enseignement est directement fondé sur la thèse de la causalité des processions des personnes (Verbe et Amour) qui sont la *ratio* et l'*origo* des effets créés. Notons que, dans ce contexte, Thomas parle exclusivement d'un *exitus* des créatures, dans un étroit parallèle avec les processions des personnes divines : *exitus* des créatures par mode d'intellect, et c'est alors la procession du Verbe (Art) qui est en la *ratio* [1] ; *exitus* des créatures par mode de libéralité, et c'est alors la procession de l'Amour qui en est la *ratio*.

Il faut donc relever ici une double correspondance : le parallèle entre la procession de la personne et la procession de la créature (*exitus*), et le parallèle entre la procession du Verbe et de l'Amour. Le premier parallèle conduit à la mise en valeur du concept de *ratio efficientiae*, tandis que le second nous renvoie au binôme intellect-volonté (intellect-libéralité). Ces deux parallèles constituent le principal instrument théologique de la doctrine de la Trinité créatrice dans notre question.

La seconde partie de la réponse établit la vérité de l'expression *diligunt nos Spiritu sancto* si l'on prend le verbe « aimer » au sens notionnel (B). L'explication de Thomas se rattache alors directement à ce qu'il a expliqué dans les deux articles précédents. La nouveauté réside d'une part dans l'affirmation de la *ratio efficientiae ex parte effectorum*, dont il n'était pas question à l'art. 1 et 2, et d'autre part dans la priorité que Thomas lui reconnaît par rapport à l'*efficientia*, alors que la prise en compte du sens essentiel de *diligere* donnait lieu à un ordre inverse (efficience dans le verbe « aimer », et raison de l'efficience dans l'ablatif *Spiritu sancto*). Si l'on accepte les prémisses, cela ne pose guère de problème. « Aimer », au sens notionnel, ne signifie rien d'autre que « spirer l'Amour » ; le rapport aux créatures est alors associé à ce sens notionnel de la même manière qu'il est associé au sens personnel : le Père et le Fils spirent l'Amour qui est la *ratio* de la production des créatures par la libéralité divine. Ce qui change, c'est

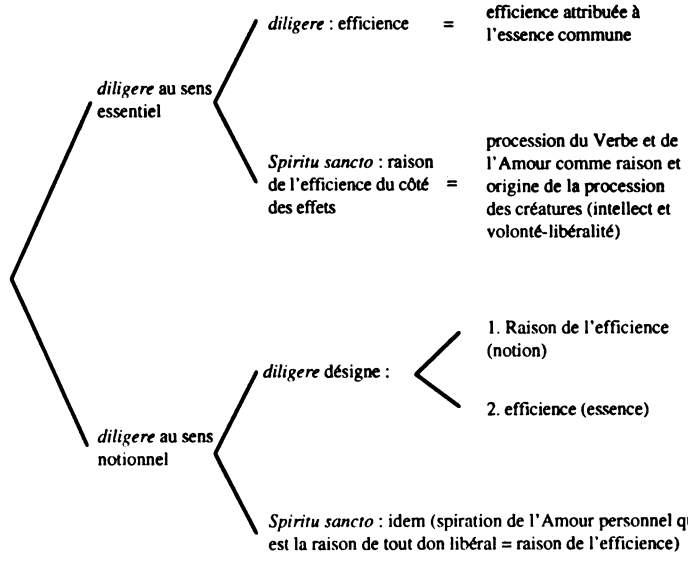
1. Le Fils, dans cet article, est très nettement considéré sous l'aspect du Verbe et de l'Art, en fonction du parallèle intellect-volonté et verbe-amour. Seule la réponse au dernier argument (ad 3) fait intervenir le binôme nature-volonté, pour montrer que notre régénération est attribuée au Saint-Esprit plutôt qu'au Fils : cette régénération n'est pas une génération par nature, comme c'est le cas du Fils, mais elle doit être comprise comme une génération accomplie par la volonté divine. La considération de la nature se révèle ici insuffisante pour rendre pleinement compte de l'agir créateur de Dieu (intellect-volonté) et plus encore de son agir recréateur (volonté et amour).

Digitized by Google

que dans le premier cas (sens essentiel), l'*efficientia* revient à « aimer » et la *ratio efficientiae* revient au Saint-Esprit. Dans le second cas (sens notionnel), la *ratio efficientiae* revient déjà à « aimer », tandis que l'*efficientia* n'intervient qu'en second lieu [1]. Le même ordre de signification (personne/notion puis essence) a déjà été expliqué à propos des noms de Don et de Verbe [2].

L'interprétation de notre formule dépend donc, en dernière analyse, de la manière suivant laquelle il faut saisir l'amour en Dieu. Si c'est l'amour essentiel, l'efficience est première ; s'il s'agit de l'amour comme acte notionnel ou comme la personne elle-même (la personne comme action qui procède), c'est alors la raison de l'efficience qui sera désignée par cet amour.

La subtile analyse du langage ne doit pas nous égarer. Avec les mots, c'est la réalité et l'unité de l'Amour divin qui est au centre de la recherche du théologien. Dans tous les cas, l'attribution de l'efficience à l'essence divine ne diminue en rien la portée personnaliste de la pensée de Thomas : la procession de la personne est la raison de la procession de la créature. L'enjeu du problème ne réside pas dans un affrontement entre une vision essentialiste et une vision personnaliste du mystère de Dieu créateur, comme si une ligne de pensée devait l'emporter sur l'autre, mais dans la juste place qu'il faut reconnaître à l'essence et à la procession de la personne en ce domaine. Ce sont là deux éléments que la théologie distingue en leur attribuant une fonction propre, mais qui sont inséparables pour une pleine intelligence de la foi en la Trinité créatrice. Ces éléments d'explication peuvent se résumer dans le schéma suivant :



Cette explication peut être située sans peine dans le cadre d'interprétation déjà fourni à la dist. 6 à propos de la nature et de la volonté en Dieu : la personne divine procède comme la *ratio principiandi* (ici *ratio efficientiae*), tandis

1. Ce n'est qu'en second lieu (*ex consequenti*) que le verbe « aimer » désigne ou fait connaître l'essence divine ; cf. I *Sent.* d. 30, q. un., a. 2.

2. I *Sent.* d. 18, q. un., a. 1, ad 1 ; d. 27, q. 2, a. 3, ad 6.

Digitized by Google

que la créature est le *principiatum* (ici *effectus*)[1]. Il faut alors reconnaître une étroite correspondance entre les expressions *principium / ratio principiandi / principiatum* et les expressions *efficientia / ratio efficientiae / effectus*. L'étude de la nature et de la volonté, en outre, tout comme l'étude de la procession du Saint-Esprit, présentait déjà le parallèle entre le Verbe-Art et l'Amour, parallèle formulé en termes fort voisins : le Fils procède comme le Verbe ou l'Art par lequel le Père produit les créatures, et le Saint-Esprit procède comme la *ratio* de ce que Dieu produit par sa volonté (libéralité).

Suivant les contextes, Thomas introduit la considération du Saint-Esprit pour préciser un point de doctrine relatif au Fils ou, à l'inverse, il se réfère au Fils pour appuyer une explication concernant le Saint-Esprit, mais c'est toujours la même correspondance que nous rencontrons. Lorsque Thomas affirme que les processions des personnes sont la cause, l'origine et la raison de la procession (*exitus*) des créatures, il veut dire que le Fils procède comme l'Image, le Verbe et l'Art qui est la raison de la production de la créature (nature et intellect), tandis que le Saint-Esprit procède comme l'Amour qui est la raison de ce que Dieu fait par sa libéralité (volonté).

Cet enseignement reçoit un résumé particulièrement éclairant dans la réponse au deuxième argument. Il s'agit ici de montrer comment l'ablatif *Spiritu Sancto* peut désigner le Saint-Esprit à la manière d'un effet quasi-formel, alors que le Saint-Esprit procède lui-même comme la *raison* de ce véritable effet qu'est la créature.

> « De même que dans la sortie des œuvres d'art hors de l'art il y a à considérer un double processus, à savoir celui de l'art lui-même hors de l'artiste qui le conçoit de son cœur, et en second lieu le processus des œuvres d'art conçues par l'art lui-même ; de même aussi dans le processus de la volonté il y a à considérer deux choses, à savoir la sortie de l'amour hors de l'aimant, et en second lieu la sortie, hors de l'amour, de la chose elle-même donnée par amour. C'est pourquoi, quant à la première sortie, le Saint-Esprit se tient suivant la comparaison de Dieu à la créature comme un effet ou ce qui est issu du principe, comme le Verbe ; mais quant à la seconde sortie, l'un et l'autre, c'est-à-dire le Verbe et l'Amour, se tiennent comme le principe, mais la créature comme l'effet[2] ».

Cette explication fait écho aux éléments déjà rencontrés à propos de la nature et de la volonté (dist. 6), de la procession du Saint-Esprit comme Amour (dist.

1. I *Sent.* d. 6, q. un., a. 2. sol. ; voir ci-dessus ch. XIII,2. Le thème n'est pas isolé, cf. notamment d. 10, q. un., a. 1, sol. et ad 3 ; d. 13, q. un., a. 3, ad 4 ; etc. L'expression *ratio efficientiae*, par ailleurs, correspond exactement à la formule *ratio productionis* ou *ratio processionis* dont nous suivons les développements dans ce premier Livre.

2. Thomas, I *Sent.* d. 32, q. 1, a. 3, ad 2 : « Sicut in egressu artificiatorum ab arte est considerare duplicem processum ; scilicet ipsius artis ab artifice, quam de corde suo adinvenit ; et secundo processum [*] artificiatorum ab ipsa arte inventa ; ita etiam in processu voluntatis est duo considerare ; scilicet exitum amoris ab amante, et secundo exitum ipsius rei datae per amorem ab amore. Unde quantum ad primum exitum se habet Spiritus sanctus in comparatione Dei ad creaturam ut effectus, sive quod est de principio, sicut et verbum ; sed quantum ad secundum exitum utrumque se habet ut principium, scilicet verbum et amor ; sed creatura ut effectus ». * Certains manuscrits portent *processu* au lieu de *processum* ; cette variante textuelle n'affecte guère le sens de la phrase.

Digitized by Google

10), puis du rapport entre le Verbe et la créature (dist. 27). Plus profondément, elle constitue le cadre d'interprétation avec lequel il convient de saisir l'affirmation du *Prologue* général et de la *division du texte* de la dist. 2 : il y a un double *processus* ou *exitus*, celui des personnes et celui des créatures, et le premier est la cause et la raison du second. Pour situer la personne divine et la créature, Thomas recourt une fois encore à l'analogie de l'Artiste, sur la base du parallèle entre l'Art et l'Amour (Fils et Saint-Esprit). Dans les deux cas, on peut vérifier une double émanation : émanation de l'Art et émanation de l'Amour (émanation réelle en Dieu), puis émanation de l'œuvre d'art et émanation de l'œuvre donnée par amour. Le Fils et le Saint-Esprit, dans cette compréhension des processions, occupent une place médiane : ils ont à la fois le Père pour principe, et la créature pour effet. L'idée d'une procession de la personne comme *ratio efficientiae* ou *ratio principiandi* traduit exactement cette place médiane, en associant étroitement le plan notionnel ou personnel (rapport au Père comme principe) et le plan essentiel (efficience à l'égard de la créature) dans une seule et même perspective.

L'analyse de l'Amour par lequel le Père et le Fils nous aiment manifeste ainsi la profonde continuité et la permanence de l'enseignement de Thomas au sujet de l'agir de la Trinité envers les créatures : causalité du *primum* d'un genre, c'est-à-dire causalité des processions divines à l'égard de l'*exitus* des créatures ; thème de l'Artiste divin, fondé sur la procession du Fils comme Verbe-Art et du Saint-Esprit comme Amour, sur la base du binôme intellect-volonté (art-amour) ; distinction entre l'effet produit et la personne qui est la *raison* de la production de cet effet. Sur le plan des sources, aucun de ces éléments n'apparaît véritablement nouveau. La distinction entre l'*efficientia* et la *ratio efficientiae* nous renvoie en particulier aux explications de Bonaventure à propos de la procession du Fils (*ratio exemplandi)* et du Saint-Esprit (*ratio liberalitatis*)[1]. Albert, s'il n'accordait pas autant d'attention à ce thème, établissait pourtant un rapport comparable entre la procession éternelle et l'effet créé, en précisant déjà, comme le fait Thomas, que la personne divine est *ratio* à l'égard de l'effet créé et non pas à l'égard de son principe[2].

Ce qui est nouveau, chez Thomas, c'est la reprise et l'organisation des éléments de cet enseignement à la dist. 32, manifestant un intérêt plus marqué pour la question du rapport aux créatures. Quant au fond du problème, ainsi qu'on l'a dit, il ne réside pas dans un affrontement entre une perspective essentialiste et une perspective personnaliste, mais dans la juste place qu'il faut reconnaître à l'essence et à la personne (personne ou acte notionnel) dans la doctrine de la Trinité créatrice. C'est sans doute ici, dans l'équilibre qu'il parvient à maintenir entre l'essence et la personne pour faire droit à l'ensemble

1. Bonaventure, I *Sent.* d. 6, a. un., q. 3 ; d. 10, a. 1, q. 1 ; voir ci-dessus, ch. VI,3 et VI,4.

2. Albert apporte cette précision à propos du Verbe : « ratio dictionis ex parte rei dictae, licet non habeat rationem principii ex parte dicentis » (Albert, I *Sent.* d. 32, a. 1, ad 10) ; le Verbe est principe non pas *ex parte scientis*, mais *ex parte eorum de quibus est notitia* (*ibid.*, a. 3, sol.). Pour le Saint-Esprit (Amour et Don), voir notamment d. 18, a. 6, ad 3 (la propriété éternelle est *causa* et *ratio* du don de la personne par un effet créé dans le temps) ; ci-dessus, ch. II,3,B et II,3,C.

Digitized by Google

du mystère de la Trinité créatrice, sans aucun préjudice pour l'un ou l'autre aspect, que cet enseignement révèle sa grande valeur. L'étude du Verbe et de l'Amour, menée à partir d'une rigoureuse analyse de nos concepts et de notre langage, réussit alors à situer le Fils et le Saint-Esprit à l'égard de leur principe et à l'égard des créatures, en inscrivant leur causalité créatrice dans l'essence divine reçue du Père, et en trouvant le mode de cette causalité dans leur propriété qui est la *ratio* de la production des créatures par l'Artiste divin.

Digitized by Google

CHAPITRE XVI

LES PROPRIÉTÉS ET L'ORIGINE : LES RELATIONS, LA PUISSANCE ET LE PRINCIPE

Remarquablement mis en relief dans le traité des processions et dans l'étude des noms de Verbe et d'Amour, le thème de la causalité des processions divines ne se limite pourtant pas à ces grands domaines de la théologie trinitaire. Thomas l'introduit en effet dans l'élaboration de deux questions tout à fait fondamentales pour le traité de la Trinité : la question de la *relation* et celle du *principe* en Dieu. L'organisation du commentaire situe ces deux questions dans une même problématique : les « propriétés propres » des personnes (dist. 26-30) [1].

Nous sommes ici au cœur des réflexions les plus techniques de la théologie trinitaire, dans l'étude des ultimes concepts de notre approche théologique du mystère de la Trinité. La question du Verbe appartient en réalité à cette même section ; nous l'avons cependant considérée à part, puisqu'elle mettait en jeu la propriété de telle personne prise en particulier. La question de la relation et du nom de principe engagent une réflexion plus profonde sur l'*origine* même dans la Trinité. Avec la relation, il ne s'agit plus seulement de telle personne divine, mais bien de la distinction personnelle comme telle. Quant au nom de principe, bien que son étude soit plus directement associée à la « spiration commune », il ne concerne pas exactement une personne en propre. Etre principe, en Dieu, cela revient au Père à l'égard du Fils, au Père et au Fils à l'égard du Saint-Esprit, puis à toute la Trinité à l'égard des créatures.

L'examen complet de ces deux questions demanderait bien évidemment une vaste étude qui dépasse de très loin notre propos. Il nous suffira d'en rappeler brièvement le contexte et l'enjeu doctrinal, pour nous concentrer sur l'aspect

1. Cf. I *Sent.* d. 26, *div. text.* : « De proprietatibus propriis personarum ». L'expression « propriétés propres » vise à distinguer ces propriétés proprement dites de celles qui sont « appropriées » aux personnes. La question de la relation (dist. 26) se situe dans la section consacrée aux propriétés personnelles (« de proprietatibus personalibus »), tandis que le nom *principium* (dist. 29) est étudié dans la section qui concerne les propriétés des personnes qui, à proprement parler, ne sont pas personnelles (« de proprietatibus personarum quae non sunt personales »), c'est-à-dire les propriétés qui ne constituent pas les personnes distinctes ; cf. *ibid.* ; d. 28 et d. 29, *div. text.*

Digitized by Google

plus précis qui intéresse notre recherche : la connexion entre l'origine des personnes divines et l'origine des créatures.

1. EXCELLENCE ET CAUSALITÉ DE LA DISTINCTION ET DE LA RELATION EN DIEU : I *SENT.* D. 26, Q. 2, A. 2, AD 2[1]

La réflexion de Thomas au sujet de l'origine des personnes fait intervenir une première fois le thème de la causalité des processions divines à la dist. 26, dans le contexte des relations d'origine : est-ce aux relations d'origine qu'il appartient de distinguer les hypostases ?[2] C'est ici que Thomas formule en toute clarté la place centrale de la relation dans sa doctrine trinitaire : la distinction des personnes revient proprement à la relation d'opposition, relation qui est à la fois le principe de la distinction des personnes (le *distinguens*) et qui s'identifie à la personne distincte elle-même (le *distinctum*). C'est la relation qui distingue les personnes, et la personne divine est cette relation qui subsiste.

Cette doctrine se situe au centre de la recherche théologique concernant l'Unité et la Trinité en Dieu. C'est dans la relation que, dès son premier enseignement, Thomas trouve la clef de la compréhension théologique de la distinction réelle des personnes et de ce qu'est la personne distincte en Dieu. Il est d'un grand intérêt pour notre recherche que Thomas fasse valoir la causalité des processions divines dans un tel contexte.

Le problème de la distinction des personnes par la relation se présente à la croisée de plusieurs questions relatives à l'origine, qui engagent une très importante réflexion (métaphysique, langage, logique) : la personne et l'hypostase en Dieu, la rapport entre la relation et l'hypostase[3], la relation et l'essence, la relation et la personne, la relation et la propriété, les « notions », etc.[4]. Un regard d'ensemble sur ces problèmes manifeste que le jeune Thomas, malgré les nuances et l'approfondissement qu'il apportera dans son enseignement ultérieur, est déjà en possession des idées maîtresses qui constitueront les thèses caractéristiques de la *Somme de théologie* : la distinction des personnes par les seules relations d'origine (lorsque notre esprit fait abstraction des relations, il supprime ce qui constitue la personne divine) ; la distinction entre l'*esse* de la relation et sa *ratio* (référence *ad aliud*) ; la doctrine de la relation subsistante ; la priorité conceptuelle de la relation qui constitue la personne ou de la propriété à l'égard de l'opération ou de l'action notionnelle (le Père engendre parce qu'il est Père : *quia Pater, generat*), etc.[5]. D'une manière générale encore, ainsi qu'on

1. Voir notre traduction ci-dessous, *Annexe* (texte 7) ; G. Marengo, *Trinità e creazione*, p. 55-56.

2. I *Sent.* d. 26, q. 2, a. 2.

3. I *Sent.* d. 26, q. 1, a. 2 : si nous faisons abstraction des relations, pouvons-nous encore percevoir des hypostases distinctes ?

4. Cette réflexion est menée pour l'essentiel aux dist. 23-25 (la personne), 26-27 (l'hypostase, la relation et les notions, la propriété et l'action notionnelle), puis à la dist. 33 (les relations, les propriétés, les personnes et les notions).

5. Voir notamment P. Vanier, *Théologie trinitaire chez saint Thomas d'Aquin*, p. 112-125 ; A. Malet, *Personne et amour*, p. 80-84. Pour la doctrine de relation, voir l'état de la

Digitized by Google

l'a vu, cette question de l'origine et de la constitution des personnes (relation, propriété et action) conduit à souligner le génie propre de l'école dominicaine face à l'école franciscaine. La position de Thomas apparaît dans le prolongement de celle d'Albert, tandis qu'elle se distancie de celle de Bonaventure [1].

Avec Albert, Thomas cherche donc à établir que la distinction des hypostases revient proprement aux relations (dist. 26, q. 2, a. 2). Ainsi formulée, cette affirmation suppose deux étapes préliminaires : la signification et l'existence d'*hypostases* et de *relations* divines. C'est ce que les articles précédents ont expliqué, suivant un ordre d'exposition très proche de celui de S. Albert [2]. L'*hypostase*, en Dieu, signifie « la relation en tant que distincte par le mode de ce qui subsiste dans la nature divine [3] ». L'hypostase est donc la personne, mais les deux mots n'ont pas exactement la même signification. La personne signifie bien la relation par le mode de ce qui subsiste [4], comme l'hypostase, mais elle comporte une détermination spéciale du mode de distinction, détermination qui relève de cette « dignité » attachée au concept de personne : la propriété « noble » (la paternité par exemple) dans une nature « noble » (intellectualité). L'hypostase, de son côté, ne comporte pas cette détermination. Elle désigne simplement ce qui subsiste de manière distincte. En Dieu, l'hypostase signifie donc proprement ce qui subsiste comme une réalité distincte par sa relation, indépendamment de la considération de telle propriété [5]. C'est pourquoi, si notre esprit fait abstraction des relations, rien ne demeure en Dieu à proprement parler : ni l'hypostase (ou la personne), ni même la substance, puisque la relation est elle-même la réalité qui subsiste [6].

question chez G. Ventimiglia, « Le relazioni divine secondo S. Tommaso d'Aquino. Riproposizione di un problema e prospettive di indagine », *Studi tomistici* 44 (1991) 166-182 ; cf. aussi H.-F. Dondaine, *La Trinité*, t. 1, p. 232-245.

1. Voir ci-dessus, ch. II,3,A ; ch. IV,2,B ; ch. VI,1. Cf. M. Schmaus, *Der Liber propugnatorius*, p. 394-403 ; A. Stohr, *Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre* ; F. Ruello, *Une source probable de la théologie trinitaire de saint Thomas*.

2. La démarche des deux dominicains dans leur commentaire sur la dist. 26 suit une même progression : l'hypostase, la disparition de cette hypostase dans notre esprit lorsque nous faisons abstraction des relations, la relation, la distinction par la relation, les notions. L'accent principal du commentaire de Bonaventure sur cette dist. 26 concerne moins la relation comme telle que la propriété : les propriétés des personnes (*an sit* et *quid sit*), les propriétés et la distinction des hypostases, le nombre de ces propriétés. La place accordée à la catégorie de la relation constitue une note caractéristique de la compréhension albertinienne et thomasienne de l'origine et de la constitution des personnes.

3. I *Sent.* d. 26, q. 1, a. 1, sol. : « Nomen hypostasis in divinis significat relationem ut distinctam per modum subsistentis in natura divina » ; ad 5 : « Hypostasis, ut dictum est, significat in divinis relationem per modum substantiae ».

4. I *Sent.* d. 23, q. un., a. 3, sol. : « Dico quod persona in divinis significat relationem per modum substantiae. Ipsa enim relatio, quae est distinguens, est distinctum, quia paternitas est Pater. Et quia persona significat quid distinctum, existens in natura aliqua, ideo constat quod significat relationem, inquantum ipsa relatio est ad ipsum relatum, et inquantum ipsum relatum est subsistens in tali natura ».

5. Thomas, I *Sent.* d. 26, q. 1, a. 1, sol. et ad 6 ; les problèmes posés par la réception des expressions grecques dans la théologie latine ont été examinés à la dist. 23, q. un., a. 1. Notons qu'à la dist. 26, Thomas résume en un article ce qu'Albert développait plus longuement en quatre articles (Albert, I *Sent.* d. 26, a. 1-4).

6. Thomas, I *Sent.* d. 26, q. 1, a. 2 ; cf. Albert, I *Sent.* d. 26, a. 5 ; *Super Dion. De div. nom.*, c. 2, n° 25 ; voir ci-dessus, ch. X,2,A. Le problème se pose autrement pour

Digitized by Google

Sur cette base, Thomas peut alors poser l'existence de relations réelles en Dieu. Ses explications se développent dans deux directions. Il distingue d'une part l'*esse* de la relation et sa *ratio*, c'est-à-dire son existence dans un sujet et sa définition ou sa raison propre. Du point de vue de l'*esse*, la relation apporte une détermination au sujet (elle « pose quelque chose en lui » : la relation, dans les créatures, est un accident). Nous allons voir plus loin que, en Dieu, la relation ne détermine pas le sujet à la manière d'un accident : la relation est la substance divine. Quant au second aspect, celui de la *ratio*, la relation est un pur rapport à un autre. Ici, la relation n'implique plus rien de « positif » dans le sujet, mais seulement l'ordre au terme opposé, sans parfaire ce sujet. C'est alors en toute vérité que l'on peut parler de relations en Dieu [1]. Les relations telles que la paternité et la filiation doivent en outre être comprises comme des relations *réelles*. Pour le montrer, Thomas rappelle les diverses sortes de relations : les relations réelles d'abord, qui ont un fondement dans la réalité, puis les relations de raison, auxquelles ce fondement dans la réalité peut faire défaut de diverses manières [2]. A ce stade de la réflexion, Thomas se limite à établir que les relations personnelles en Dieu sont des relations réelles, puisqu'elles ont leur fondement dans la nature divine qui est communiquée. De plus, ces relations, en vertu de la simplicité divine, sont les personnes elles-mêmes, bien que nous ne signifiions pas la relation et la personne de la même manière (mode de signification) [3].

C'est sur cette base que se pose la question de la distinction des hypostases par les relations d'origine. Le problème consiste à déterminer le *principe de distinction* des hypostases. Thomas en situe d'emblée l'enjeu en confrontant deux opinions. 1) Les hypostases se distinguent par la seule origine ; dans ce cas, la fonction de la relation n'est pas de distinguer les hypostases, mais plutôt d'en manifester la distinction. 2) Les hypostases se distinguent proprement par les relations. Cette position du problème apparaît identique à celle que Bonaventure établit à propos de la fonction des propriétés : la manifestation de la distinction des personnes, ou la constitution même des personnes distinctes [4]. Mais, tandis que Bonaventure acceptait l'une et l'autre solution en cherchant une voie médiane, Thomas rejette fermement la première opinion. L'hypostase, en tant

Bonaventure qui reconnaît une priorité logique à l'origine ; de plus, en posant l'existence de la première personne en vertu de son innascibilité, il peut établir une certaine constitution de la personne (« inchoative ») antérieurement à la relation de paternité (I *Sent.* d. 27, p. 1, a. un., q. 2, concl. ; d. 28, dubium 1).

1. L'existence de relations en Dieu n'est pas seulement une opinion théologique probable, mais elle est exigée par la foi : « Apud omnes catholicos certum est relationes esse in divinis » (I *Sent.* d. 26, q. 2, a. 1, sol.).

2. Thomas, I *Sent.* d. 26, q. 2, a. 1, sol. L'exposé examine quatre sortes de relations de raison : 1) relation réelle dans un terme mais non pas dans l'autre (relations de la créature à Dieu par exemple) ; 2) relation de pure raison dans les deux termes (relation d'identité) ; 3) relation d'un étant à ce qui n'existe pas ; 4) relation d'une relation. Pour un aperçu des éléments qui constituent la relation réelle et la relation de raison, voir M.G. Henninger, *Relations.* Medieval Theories 1250-1325, Oxford, 1989, p. 13-39.

3. *Ibid.*

4. Thomas, I *Sent.* d. 26, q. 2, a. 2, sol. ; Bonaventure, I *Sent.* d. 26, a. un., q. 3, concl. ; cf. Thomas, I *Sent.* d. 27, q. 1, a. 2, sol. ; *De potentia*, q. 8, a. 3 ; *Sum. theol.*, Ia, q. 40, a. 2. Pour davantage de détails sur ces deux voies de réponse, voir H.-F. Dondaine, *La Trinité*, t. 2, p. 352-354.

Digitized by Google

qu'hypostase, ne possède rien qui la distingue d'une autre hypostase. La distinction ne peut donc avoir lieu que par une certaine détermination ultérieure [1]. Quelle est cette détermination dans le cas des hypostases divines ?

Si l'on entend l'origine au sens de l'opération (l'opération personnelle : la génération par exemple), Thomas objecte que l'opération est le fait d'un suppôt ou d'un individu distinct. L'action notionnelle, suivant l'ordre des concepts dans notre saisie du mystère, suppose une hypostase divine préalablement constituée et distincte (le Père engendre parce qu'il est Père [2]). Le principe de la distinction des hypostases divines ne peut donc être que la *relation d'origine* [3]. La raison en est donnée par l'idée même de distinction, qui implique une certaine opposition entre deux termes. Or, en vertu de la souveraine perfection divine, cette opposition ne peut pas avoir lieu entre deux réalités dont l'une serait plus complète ou plus parfaite que l'autre (négation ou privation de telle perfection). Seule l'opposition relative permet une réelle distinction des termes sans impliquer aucune imperfection, car elle ne pose rien dans le suppôt sinon le pur rapport à un autre.

Pour Thomas, comme pour Albert, le principe de la distinction des hypostases ne peut donc être que l'opposition relative, c'est-à-dire la relation d'origine [4]. On aboutit ainsi au résultat suivant, qui constitue l'enseignement constant de Thomas : la source de la distinction en Dieu, c'est l'opposition propre aux relations d'origine ; la source de la réalité de ces relations est leur fondement dans la nature divine communiquée ; la source de leur personnalité enfin, c'est leur subsistance dans la nature divine [5]. Le thème de la causalité des processions divines va trouver place au cœur de cet enseignement. Thomas propose en effet l'objection suivante :

> « L'ordre des réalités qui distinguent doit correspondre à l'ordre des distinctions. Mais parmi toutes les distinctions des choses, la première est la distinction des personnes divines, puisque la procession des personnes est la cause de la procession des créatures, comme on l'a vu plus haut. Il paraît donc que, puisque la première chose dans les êtres est la substance, le principe de cette distinction ne soit pas la relation mais la substance [6] ».

1. Thomas, 1 *Sent.* d. 26, q. 2, a. 2, sol. : « Si autem considerentur duae hypostases, hypostasis inquantum hypostasis non habet in intellectu suo unde ab alia distinguatur, cum utraque sit hypostasis. Ergo oportet quod hoc habeat inquantum est hypostasis per aliquam determinationem in ipsa ... ».

2. *Ibid.* ; cf. I *Sent.* d. 27, q. 1, a. 2, sol. : « Ideo dico, quod relatio, inquantum est constituens personam, praecedit secundum intellectum operationem ».

3. I *Sent.* d. 26, q. 2, a. 2, sol. : « Et ideo dicimus, quod nihil aliud est principium distinctionis in divinis, nisi relatio ».

4. *Ibid.* : « Et ideo sola talis oppositio competit distinctioni personarum » ; cf. ad 4 ; Albert, I *Sent.* d. 26, a. 7, sol. : « In numero generum nihil ita competit sicut relatio, et in speciebus relationis nihil ita competit sicut relatio originis ... ». La relation d'origine ne tient pas sa réalité divine du fait qu'elle constitue un rapport à un autre, mais du fait qu'elle a son fondement dans la nature divine ; la relation est la personne ou la substance divine, parce qu'elle est une *relation divine* (Thomas, *ibid.*, ad 3).

5. A. Krempel, *La doctrine de la relation*, p. 538-553, cf. p. 551.

6. Thomas, I *Sent.* d. 26, q. 2, a. 2, arg. 2 : « Ordo distinguentium debet respondere ordini distinctionum. Sed inter omnes distinctiones rerum, prima est distinctio divinarum personarum, cum sit processio personarum causa processionis creaturarum, ut supra habitum

Digitized by Google

Avant de considérer la réponse de Thomas, voyons d'abord la signification et la portée de cet argument. L'objection ne se situe pas au plan de tel élément de la relation ni à celui des diverses sortes de relations, mais elle conteste la fonction de la relation comme telle au nom du primat de la substance [1]. La correspondance entre le *distinguens* et la *distinctio* est avancée pour montrer que c'est à la substance, et non pas à la relation, qu'il revient d'être le principe de la distinction des personnes divines. Dans un premier temps, l'argument invoque la causalité des processions divines pour établir que la distinction des personnes est, universellement, la *première distinction* (causalité du *primum*). Ce point mérite toute notre attention : c'est par le lien causal entre les processions divines et la procession des créatures que Thomas établit la primauté universelle de la distinction des personnes divines.

Le passage de l'idée de procession à celle de distinction ne pose guère de problème, puisque les personnes procèdent proprement comme des personnes ou des hypostases distinctes. Ce qui fait problème, c'est que, en vertu de la correspondance entre la distinction et le principe de distinction (le *distinguens*), ce principe de distinction devra être ce qui est universellement *premier* dans les êtres. Or ce qui est premier, c'est indiscutablement la substance. La substance constituera donc le principe de la distinction des personnes divines conçue comme première distinction. Avec la substance, le fond de cet argument met donc en jeu la priorité de l'absolu par rapport au relatif, en invoquant cette priorité pour la distinction des personnes divines elles-mêmes [2]. Voyons maintenant la réponse de Thomas :

> « L'ordre de distinction peut être considéré de deux manières : soit quant à la quantité de la distinction, soit quant à la dignité et la causalité. Considérée quant à la quantité de la distinction, la distinction des hypostases divines est ainsi la distinction réelle minimale qui puisse exister, comme on l'a vu plus haut. Et c'est pourquoi l'être minimal, à savoir la relation, convient à une telle distinction. Mais quant à l'ordre de dignité et de causalité, cette distinction surpasse toutes les distinctions ; et, de même, la relation qui est le principe de la distinction surpasse en dignité tout ce qui distingue dans les créatures, non pas du fait qu'elle est une relation, mais du fait qu'elle est une relation divine. Elle les surpasse aussi en causalité, puisque toute procession et multiplication des créatures est causée par la procession des personnes divines distinctes, comme on l'a vu plut haut [3] ».

est. Ergo videtur quod cum primum in entibus sit substantia, quod principium illius distinctionis non sit relatio, sed substantia ».

1. La relation et la substance constituent les deux modes de prédication que notre discours théologique applique proprement à Dieu, cf. I *Sent.* d. 8, q. 4, a. 3.

2. La *Somme de théologie* ne recourt pas au thème de la causalité des personnes divines dans ce contexte, mais elle reprend bien la même idée centrale : « Absolutum est prius quam relativum. Sed prima distinctio est distinctio divinarum personarum. Ergo divinae personae non distinguuntur relationibus » (Ia, q. 40, a. 2, arg. 3).

3. I *Sent.* d. 26, q. 2, a. 2, ad 2 : « Ordo distinctionis potest dupliciter considerari : vel quantum ad quantitatem distinctionis, vel quantum ad dignitatem et causalitatem. Si quantum ad quantitatem distinctionis, sic distinctio divinarum hypostasum est minima distinctio realis quae possit esse, ut supra habitum est. Et ideo tali distinctioni competit ens mininum, scilicet relatio. Sed quantum ad ordinem dignitatis et causalitatis, illa distinctio excellit omnes distinctiones ; et

Digitized by Google

Thomas accepte donc l'idée principale de l'objection : l'ordre de ce qui distingue correspond à l'ordre des distinctions. Sa réponse ne réfute pas les prémisses de l'argument, mais elle introduit une double considération qui permet d'en rejeter la conclusion : la distinction du côté de sa quantité d'une part, et du côté de sa dignité et de sa causalité d'autre part. Cette double considération vise à rendre compte des deux aspects de la relation d'origine : elle constitue la plus petite distinction qui puisse exister, mais elle demeure par ailleurs le premier et le plus éminent des principes de distinction.

La relation, d'une part, constitue la plus petite distinction qui puisse exister. Thomas a expliqué plus haut que la pluralité est toujours causée par une distinction, et que cette distinction peut être triple : *per essentiam*, *per quantitatem*, ou *per relationem* [1]. Or les deux premières distinctions ne peuvent pas convenir aux hypostases divines, puisqu'elles porteraient atteinte à la perfection, à la simplicité et à l'unité de Dieu. La relation seule peut être la source de la distinction réelle en Dieu. Cette relation, suivant sa *ratio*, est un pur rapport extatique envers un autre ; elle ne détermine rien de positif dans le sujet. La consistance de sa réalité, à cet égard, est « minime » (*minimum habet de ente*) : la relation possède l'*esse* le plus faible (*inter omnia alia relatio est debilioris esse*). C'est précisément la raison pour laquelle la relation convient à la distinction des personnes divines, qui est la plus petite distinction (*minima distinctio*) puisqu'elle n'implique aucune imperfection ni aucune inégalité entre les hypostases divines [2]. La relation divine n'engage donc que le rapport d'opposition : elle ne pose pas quelque chose (*aliquid*), mais seulement le rapport à quelque chose (*ad aliquid*) [3]. A ce plan, c'est alors le minimum d'être ou de réalité, et non pas l'inverse (distinction causée par la substance), qui vérifie la correspondance entre le principe de distinction et la distinction : la plus petite distinction a pour principe la relation qui possède la plus petite réalité. C'est ce que Thomas explique ici en parlant de la « quantité » de la relation. Il revient à la relation comme *ens minimum* d'opérer la distinction des personnes divines comme *minima distinctio realis*.

similiter relatio quae est principium distinctionis, dignitate [1] excellit omne distinguens quod est in creaturis : non quidem ex hoc quod est relatio, sed ex hoc quod est relatio divina. Excellit etiam causalitate, quia [2] ex processione personarum divinarum distinctarum causatur omnis creaturarum processio et multiplicatio, ut supra habitum est [3] ». La précision *dignitate* [1] est omise par certains manuscrits (premier groupe), ainsi que le début de la dernière phrase (*excellit etiam causalitate quia* [2]) et les derniers mots (*ut supra habitum est* [3]). Ces variantes ne modifient guère le sens de la réponse de Thomas.

1. I *Sent.* d. 26, q. 1, a. 2, sol.

2. I *Sent.* d. 26, q. 2, a. 2, contra. Notons que cet argument *contra*, à l'inverse de l'arg. 2, peut invoquer cette correspondance à l'appui de la thèse développée dans le corps de l'article. La même idée était déjà présente chez Albert : « Ergo relatio minime habet de ente ; ergo sua multiplicatio maxime competit multiplicationi simplicissimae » (Albert, I *Sent.* d. 26, a. 7, contra 2 [1] ; cf. contra 5). Bonaventure relevait également ce « minimum d'être » de la relation, mais dans un sens contraire : la relation peut advenir et disparaître sans mutation dans le sujet, ce qui pose bien sûr un problème si l'on veut voir dans la relation le principe de la distinction dans l'Étant souverain qui possède le « maximum d'être » (Bonaventure, I *Sent.* d. 26, a. un., q. 2, arg. 5 et ad 5 ; cf. Thomas, d. 26, q. 2, a. 1, arg. 3 et ad 3).

3. Thomas, *ibid.*, a. 2, sol.

Digitized by Google

Avec cette explication, Thomas a répondu au fond de l'objection (correspondance entre la distinction des personnes et le principe de cette distinction). Il reste cependant à montrer la primauté de la distinction des personnes en Dieu, et du même coup la primauté des relations divines. Notons que dans la *Somme de théologie*, Thomas se contentera de rappeler que la priorité ou la primauté d'une réalité implique sa proximité avec l'unité : plus une distinction est « première », plus elle est « proche de l'unité [1] ». Aux *Sentences*, il manifeste davantage d'intérêt pour la primauté de la distinction/relation, en développant cette primauté dans deux lignes : la *dignité* et la *causalité* de la distinction/relation [2]. Cette seconde partie de la réponse ne trouve pas de véritable lieu parallèle dans les commentaires d'Albert et de Bonaventure. Elle révèle l'intérêt propre de Thomas pour la primauté de la distinction et des relations divines, ainsi que pour le lien causal entre la Trinité et la création.

Après le « minimum d'être », qui concernait la « quantité » de la distinction, Thomas souligne donc l'excellence de la distinction et de la relation. Le premier élément, celui de la dignité, rejoint les explications données au sujet du fondement réel de la relation (ou plutôt de ce que nous percevons comme son fondement : la nature divine communiquée) et de la subsistance de cette relation. En tant qu'elle est *divine*, la relation est identique à l'essence ou à la substance de Dieu. C'est en vertu de ce fondement réel et de cette identité que la relation tient d'être le principe de la distinction réelle de l'hypostase, et d'être cette hypostase qui subsiste [3]. De ce point de vue, la distinction et la relation possèdent alors toutes les prérogatives qu'il faut reconnaître à la substance et à la personne en Dieu. La distinction surpasse (« excelle ») en dignité toutes les autres distinctions. De la même manière, la relation surpasse en noblesse tous les principes de distinction dans les créatures : non pas en tant que cette relation est une relation, mais en tant qu'elle est une relation *divine*.

La primauté et l'excellence de la distinction/relation en Dieu se caractérisent également par un second élément, celui de la *causalité*. Thomas reprend ici l'affirmation que l'argument produisait à l'appui de la primauté de la distinction divine : la distinction des personnes est première parce que la procession des personnes est la cause de la procession des créatures. Sa réponse accepte cette affirmation en soulignant l'excellence qui revient à la distinction/relation divine du fait de sa causalité. Elle engage deux termes : la *procession*, c'est-à-dire l'origine de la personne (signifiée par mode d'opération et de « sortie ») et

1. Ia, q. 40, a. 2, ad 3 : « Quanto distinctio prior est, tanto propinquior est unitati. Et ideo debet esse minima. Et ideo distinctio personarum non debet esse nisi per id quod minimum distinguit, scilicet per relationem ».

2. Il est significatif à cet égard que, dans sa traduction du traité de la Trinité de la *Ia Pars*, le P. H.-F. Dondaine explicite la brève réponse de Thomas en la complétant par celle du commentaire sur les *Sentences* (*La Trinité*, t. 2, p. 354).

3. I *Sent.* d. 26, q. 2, a. 2, ad 1 : « Relatio divina habet aliquid inquantum est relatio, et aliquid inquantum est divina ; inquantum enim divina, habet quod sit subsistens hypostasis ... unde quamvis ex hoc quod est relatio non habeat quod distinguat hypostasim, quia sic omnis relatio hoc faceret ; tamen habet hoc inquantum est relatio divina » ; ad 3 : « Quamvis relationi ex hoc quod ad alterum dicitur, non debeatur quod sit res quaedam, est tamen res aliqua secundum quod habet fundamentum in eo quod refertur ; et ex hoc ulterius habet, inquantum est divina, quod sit hypostasis vel substantia : et ideo facit realem hypostasum distinctionem » ; cf. aussi d. 33, q. un., a. 1.

Digitized by Google

l'origine des créatures, puis la *multiplication*, qui concerne ici la pluralité des créatures. Les deux termes sont associés à la *distinction* et à la *relation* (principe de distinction) dont il s'agit précisément de montrer la noblesse ou l'excellence sous l'aspect de la causalité. Cette causalité est exprimée dans la formule suivante : *ex processione personarum divinarum distinctarum causatur omnis creaturarum processio et multiplicatio.*

Cette réponse, en regard des textes précédents qui énonçaient déjà la causalité des processions divines, comporte deux éléments nouveaux. Le premier consiste dans l'application de la causalité des processions divines à la doctrine de la relation. Si la relation est, en tant que relation, la réalité la plus faible du point de vue entitatif (tout comme la distinction des personnes est la plus petite des distinctions de ce point de vue), elle est contraire, en tant que relation divine, la cause suprême, c'est-à-dire la cause de la procession des créatures. Cette affirmation, si nous la lisons dans son contexte, maintient l'idée propre d'une *distinction*. Etant le principe de la distinction des personnes divines, la relation divine est aussi, de ce fait, le principe de cette distinction qu'est la procession des créatures, puisque lorsque nous parlons d'une procession, nous parlons toujours d'une distinction entre un principe et ce qui en est issu : distinction entre deux hypostases divines d'une part, distinction entre Dieu (cause ou principe premier) et les créatures d'autre part. En posant un rapport de causalité des processions divines à l'égard de la procession des créatures, Thomas affirme donc la causalité de la distinction/relation en Dieu à l'égard de la production des créatures conçue comme une procession. Plaçant la relation au sommet de l'édifice de sa théologie trinitaire, il lui attribue ainsi la même place dans sa doctrine trinitaire de la création. A ce point suprême, la distinction ou la relation divine reçoit toute la densité de causalité que nous devons reconnaître aux processions des personnes. Principe de distinction dans le processus intratrinitaire, la relation subsistante apparaît comme la source ultime de la procession des créatures.

Mais il y a plus encore. Thomas établit un rapport de causalité entre la procession des personnes et la *multiplication* des créatures. Ce second élément constitue peut-être l'apport le plus original de cette question pour la doctrine de la Trinité créatrice. La distinction des personnes divines ne possède pas seulement une éminente causalité à l'égard de la procession des créatures comme telle, mais elle est aussi la cause de la multiplication de ces créatures. Pour le dire autrement : la pluralité des créatures distinctes (leur multiplication) trouve sa source dans la pluralité des personnes divines distinctes. Cette affirmation repose, comme la précédente, sur l'idée de distinction, puisqu'elle pose la distinction des personnes divines comme la cause de la distinction des créatures. La distinction en Dieu se présente alors comme la source de deux autres distinctions majeures : elle est la cause de cette première distinction entre le principe premier et ce qui en est issu (la procession des créatures), et elle est aussi la cause des multiples distinctions entre les créatures (multiplication des créatures). La distinction divine, en tant qu'elle est la distinction première, est la cause de toute distinction et de tout processus ultérieur de différenciation.

Si notre interprétation est exacte, ce passage occupe une place exceptionnelle dans l'enseignement de Thomas. Lorsqu'il est question de la multiplicité des créatures, dans d'autres contextes, les raisons invoquées cherchent certes à

Digitized by Google

fonder cette multiplicité dans le mystère de Dieu, mais elles ne dépassent pas le plan essentiel (sinon par l'appropriation des attributs essentiels aux personnes). Thomas fait notamment valoir l'unité divine qui est la source de la multiplicité du créé, la richesse de l'essence divine que les créatures imitent imparfaitement de diverses manières (idées divines), la sagesse divine qui conçoit et ordonne la multiplicité des créatures, la volonté par laquelle Dieu communique une participation de sa bonté, la puissance divine qui produit l'univers composé de multiples créatures, l'incapacité pour une seule créature de manifester la plénitude de la bonté divine, etc. [1]. Thomas souligne également le caractère éminemment positif de la multiplicité des créatures. Il ne conçoit pas la pluralité et la profusion des créatures comme une déchéance de l'unité divine, mais bien plutôt comme l'œuvre bonne et sage de Dieu qui communique une participation de sa richesse d'être et de bonté dans la création d'un univers ordonné. La multiplicité, de ce point de vue, est intimement attachée à la perfection de l'univers : elle suppose l'existence d'un univers stable dans la diversité de ses parties, un univers ordonné à cette fin qui est la participation de l'être et de la bonté de Dieu. C'est là, pour Thomas, le sens profond de la *bénédiction* du septième jour de la création par Dieu (*Gn* 2, 3) : en bénissant, Dieu accorde ses dons et les multiplie [2]. Mais la doctrine des relations divines, plus profondément encore, conduit à situer l'origine de cette multiplicité dans la procession des personnes divines en tant que ces personnes sont distinctes. On ne peut guère mieux formuler l'éminence de la distinction/relation divine à l'égard des créatures : elle est, de ce point de vue, la source de tout processus ultérieur de distinction et de multiplication.

Pour notre recherche d'une doctrine de la Trinité créatrice, le bénéfice de cet enseignement est considérable. Il manifeste d'abord le grand intérêt que Thomas porte à la causalité des processions divines, et cela jusque dans un domaine que les traités de théologie trinitaire réservent généralement à la seule « Trinité immanente » (excluant, à ce niveau, la considération de la « Trinité économique »). Conformément au programme théologique du *Prologue* général et à la structure du commentaire, Thomas introduit le thème de la causalité des processions divines dans cette pièce maîtresse de la théologie trinitaire qu'est la doctrine de la relation. Il a expliqué plus haut que le « premier processus » est la cause et la raison de toute procession ultérieure. Dans la même ligne de pensée,

1. Voir par exemple *Sum. theol.*, Ia, q. 47, a. 1 : *Utrum rerum multitudo et distinctio sit a Deo*. Cet article n'a pas de véritable lieu parallèle dans le commentaire sur les *Sentences*. On peut cependant trouver la plupart de ces éléments dans les questions suivantes : l'unité de Dieu et la pluralité des attributs divins (I *Sent.* d. 2, q. un., a. 1-2) ; la multiplicité des idées divines (d. 36, q. 2, a. 2) ; la science et la volonté créatrice de Dieu (d. 38, q. un., a. 1 ; d. 45, q. un., a. 3) ; la bonté et l'ordre de l'univers (d. 44, q. un., a. 1-2) ; l'unité du principe premier des créatures (II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 1). Du côté des créatures elles-mêmes : l'*opus distinctionis* (II *Sent.* d. 13, q. un., a. 1) ; la sanctification du dernier jour de la création (d. 15, q. 3, a. 3).

2. II *Sent.* d. 15, q. 3, a. 3, sol. : « Benedictio Dei significat collationem donorum ejus et multiplicationem eorumdem. Multiplicatio autem creaturarum praesupponit duplicem perfectionem rerum : unam scilicet qua universum perfectum est, ex omnibus suis partibus essentialibus constans ... ; et aliam, qua silicet universum perfectum est ex ordine ad finem : quia multiplicatio creaturarum per generationem est ad hoc ut divinum esse quantum possunt participent... » ; cf. *Sum. theol.*, Ia, q. 73, a. 3, sol. : « Benedictio ad multiplicationem pertinet ».

Digitized by Google

l'étude de la distinction des personnes (le « premier processus ») affirme la causalité de cette distinction à l'égard de toute distinction et de toute procession ultérieure. Cet enseignement demeure profondément marqué, d'un bout à l'autre, par l'idée de *primauté* : la distinction/relation réelle, en Dieu, est *première* ; l'idée de causalité est avancée pour manifester cette primauté. Nous avons retrouvé ici le thème de la causalité du *primum* que le *Prologue* général indiquait à propos de l'*ordo creationis*.

La permanence des idées de primauté et de causalité révèle également un contexte doctrinal dominé par le thème de l'*excellence* et de la souveraine *perfection* de Dieu. C'est là, ainsi qu'on l'a vu dès le *Prologue* général, un trait caractéristique de la métaphysique du jeune Thomas : toute réalité créée tire son origine de la perfection divine de laquelle elle découle ou dérive. Notre lecture du commentaire nous montre, une fois encore, que cette représentation des rapports entre Dieu et le monde étend son influence jusqu'au cœur de la théologie trinitaire, et que Thomas s'en sert pour saisir la réalité divine dans ce qu'elle est en elle-même : la Trinité des personnes distinctes par les relations d'origine. La fécondité de cette intuition, qui demeure sans véritable parallèle dans le traité des relations chez Albert et chez Bonaventure, apparaît en dernier lieu dans sa capacité à rendre compte non seulement de la production des créatures, mais encore de la multiplication de ces créatures. Dans sa distinction, la Trinité est la source de tout processus ultérieur de distinction.

Nous percevons ainsi, de manière extrêmement significative, que le discours théologique qui attribue la création au Dieu Un ne constitue pas le seul aspect d'une théologie de la création. La production des créatures revient certes à la Trinité en vertu de son essence unique, mais la distinction des personnes par les relations permet au théologien de manifester un autre aspect : l'affinité (causalité/exemplarité) entre le mystère de la procession des personnes et la procession des créatures. La pluralité des personnes divines est la source de la production d'un univers distinct de Dieu et composé à son tour de créatures distinctes et multiples. Cet enseignement jette une lumière fort suggestive sur le sens et la valeur de la distinction du créé, dont pourrait certainement bénéficier une réflexion actuelle plus approfondie sur la signification des relations et de la pluralité.

2. *PRINCIPIUM* : LE PRINCIPE DE LA PERSONNE ET LE PRINCIPE DES CRÉATURES

La réflexion théologique sur l'origine des personnes fait également surgir la question du « principe », où Thomas fait encore valoir le lien causal entre les processions trinitaires et la procession des créatures. Dans le commentaire sur les *Sentences*, ce problème apparaît dans deux contextes précis : le rapport entre la puissance d'engendrer et la puissance de créer, puis le nom *principium*. Ces deux problèmes sont traités séparément (le premier à la dist. 7 et le second à la dist. 29), mais, sous des aspects divers, il concernent bien une même réalité :

Digitized by Google

l'origine. Le premier considère l'origine du côté de la puissance, tandis que le second concerne le nom qui signifie le rapport d'origine en sa source. Il ne sera donc pas inutile, pour bien saisir l'enseignement de Thomas au sujet du nom de « principe », d'examiner d'abord le rapport entre la puissance d'engendrer et la puissance de créer, à la charnière de la théologie trinitaire et de la doctrine de la création.

A. *La puissance d'engendrer et la puissance de créer*

Le problème d'un rapport entre la génération et la création sous l'aspect de la puissance apparaît en trois endroits, mais la discussion est menée pour l'essentiel à la dist. 7, consacrée à la « communauté de principe » dans l'élaboration théologique de la génération. Le commentaire de Thomas s'inscrit dans la problématique augustinienne développée par le Lombard : la puissance d'engendrer est-elle commune au Père et au Fils ? [1]

La réflexion de Thomas comporte deux étapes : il s'agit d'abord de préciser la fonction et la signification de la puissance d'engendrer, puis de montrer que la puissance d'engendrer qui revient proprement au Père ne détermine aucun défaut de puissance ni aucune imperfection dans le Fils qui n'engendre pas à son tour un fils égal. L'enjeu du problème réside donc dans la parfaite égalité du Père et du Fils, qui requiert de la part du théologien une réflexion approfondie sur la génération et la puissance. La question du rapport entre la puissance d'engendrer et la puissance de créer fait l'objet d'un article au terme de la première étape [2], mais elle apparaît en réalité tout au long de la dist. 7, chaque fois qu'il est question de la toute-puissance divine ou de l'essence comme principe de l'opération divine.

Le problème est posé une deuxième fois à la dist. 20, dans le contexte de l'égalité des personnes divines, et plus précisément de leur égalité en puissance : la toute-puissance du Fils, l'égalité du Père et du Fils en puissance, l'*ordre* entre le Père et le Fils [3]. L'enjeu du problème apparaît ici sensiblement comparable à celui qu'il revêt à la dist. 7, bien que son accent principal concerne plus précisément la toute-puissance et l'égalité. Le même problème se trouve également évoqué, quoique de manière plus brève, dans l'étude de l'attribut de puissance. Il s'agit alors de l'*unité* de la puissance divine [4]. Cette dernière reprise de la ques-

1. I *Sent.* d. 7, *div. text.* : « Hic inquirit de communitate principii, utrum scilicet generandi potentia sit communis Patri et Filio » ; le problème est posé avec le *Contra Maximinum* de S. Augustin, cf. *ibid.* ; q. 1, a. 1, contra 1 et ad 1 ; *exp. text.* ; pour davantage de détails sur le contexte et l'enjeu de cette question, voir ci-dessus ch. II,3,A ; F. Marinelli, *Personalismo trinitario*, p. 154-159 ; G. Marengo, *Trinità e creazione*, p. 126-128 (ne prend pas en compte tous les textes du commentaire à ce sujet, mais présente un vaste aperçu du problème et de son évolution dans la pensée de Thomas, du *De potentia* à la *Somme de théologie* : p. 84-133).

2. I *Sent.* d. 7, q. 1, art. 1 : la puissance d'engendrer, *an sit* ; art. 2 : *quid sit* ; art. 3 : comparaison *potentia generandi – potentia creandi.*

3. I *Sent.* d. 20, q. un., a. 1-3.

4. I *Sent.* d. 42, q. 1, a. 2, arg. 1 et ad 1.

Digitized by Google

tion du rapport entre la puissance d'engendrer et la puissance de créer n'apporte pas d'éléments nouveaux, mais elle résume les résultats obtenus auparavant.

La position de Thomas sur le problème de la puissance d'engendrer et sur son rapport à la puissance de créer reprend, d'une manière générale, la solution de S. Albert. Nous y retrouvons les mêmes idées centrales [1]. La puissance, en Dieu, est réellement identique à l'essence et à l'opération divine. Elle désigne l'essence comme le principe de l'opération, étant de la sorte, suivant l'ordre de nos concepts, intermédiaire entre l'essence et l'opération [2]. Mais, lorsqu'il s'agit de la génération du Fils, le principe de cette opération est une réalité à la fois essentielle et personnelle : le principe *quo* de la génération, c'est l'essence divine en tant que cette essence est la paternité (propriété personnelle). Le principe de la génération est donc une réalité essentielle sous la raison de la relation (*essentiale sub ratione relationis*), c'est-à-dire une réalité intermédiaire entre le domaine de l'essence et celui de la personne (*unde est quasi medium inter essentiale et personale* [3]). La solution de l'ensemble du problème réside dès lors dans la distinction entre l'essence et l'opération. 1) En tant qu'elle s'enracine dans l'essence divine, la puissance d'engendrer désigne une réalité absolue : *aliquid*. 2) Mais en tant que la puissance est jointe à l'opération (la puissance *d'engendrer*), elle désigne une réalité relative : *ad aliquid* [4]. Cette analyse de la puissance d'engendrer tient compte de son enracinement dans l'essence et de son rapport aux actes notionnels. Elle n'implique aucune *priorité* du Père à proprement parler, mais seulement un *ordre* dans les personnes divines : l'*ordo naturae* suivant lequel une personne procède d'une autre [5].

1. Voir ci-dessus, ch. II,3,A.

2. Thomas, I *Sent.* d. 7, q. 1, a. 1, ad 2.

3. Thomas, I *Sent.* d. 7, q. 1, a. 2, sol. ; cf. Albert, I *Sent.* d. 7, a. 2, sol. : « ... Medium est inter pure essentiale, et pure personale ». Thomas et Albert se situent ici dans le prolongement de la solution de Guillaume d'Auxerre (*Summa aurea*, lib. I, tract. 8, c. 3 et 4 ; éd. J. Ribaillier, t. 1, p. 130-133). Notons que, dans la *Somme de théologie*, Thomas mettra l'accent principal sur l'essence, en nuançant l'enseignement donné dans le commentaire sur les *Sentences* : « Nec etiam [significat] essentiam inquantum est idem relationi, ut significet ex aequo utrumque. ... Et ideo potentia generandi significat in recto naturam divinam, sed in obliquo relationem » (Ia, q. 41, a. 5, sol.) ; Thomas y manifeste un moindre intérêt pour le rapport entre la puissance d'engendrer et la puissance de créer (*ibid.* et a. 4).

4. Thomas, I *Sent.* d. 7, q. 1, a. 2, sol. : « Ex parte enim illa qua potentia, quae est media inter essentiam et operationem, radicatur in essentia, est absolutum ; ex parte illa qua conjungitur operationi, est relativum » ; cf. Albert, I *Sent.* d. 7, a. 2, sol. ; a. 4, sol., ad 1 et ad 3 ; d. 20, a. 2, sol. ; a. 3, sol. ; a. 5, sol. ; *Super Dion. De div. nom.*, c. 4, n° 120 (ad 7-9). Cette solution se distingue de celle de Bonaventure qui voyait dans la puissance d'engendrer une réalité de soi relative ; pour le franciscain, en effet, la puissance d'engendrer désigne la fécondité à l'égard de l'acte de la génération, et donc une réalité proprement personnelle (Bonaventure, I *Sent.* d. 7, a. un., q. 1, sol.) ; voir ci-dessus, ch. VI,2. Thomas réfute la solution bonaventurienne au début de sa réponse (d. 7, q. 1, a. 2, sol.).

5. Thomas, I *Sent.* d. 7, q. 1, a. 1, ad 1 ; d. 20, q. un., a. 2. Ce concept d'ordre, ainsi que le remarque G. Marengo, ne tiendra pas une place centrale dans l'élaboration du rapport entre la puissance d'engendrer et la puissance de créer chez le jeune Thomas (*Trinità e creazione*, p. 128). Il faut pourtant remarquer que Thomas l'indique dès le premier article consacré à la puissance d'engendrer. Davantage encore, il faut souligner ici l'organisation du commentaire. Thomas situe l'étude du concept d'*ordo* à la dist. 20, précisément après avoir traité de l'égalité des personnes divines en puissance (d. 20, q. un., a. 1-2 : toute-puissance du

Digitized by Google

Ici encore, la solution ne présente pas un affrontement irréductible entre une perspective essentialiste et une perspective personnaliste, mais elle parvient à trouver un équilibre entre les deux éléments du problème : la personne et l'essence. Avec elle, Thomas est en possession de la clef qui permet de répondre, sans poser une quelconque inégalité des personnes divines, à la question de la puissance d'engendrer dans le Fils, et à celle de l'impossibilité, pour le Fils, d'engendrer à son tour un autre fils. En tant qu'elle s'enracine dans l'essence, la puissance d'engendrer est commune au Père et au Fils, puisque le Père et le Fils possèdent la même essence. Il s'agit donc, ici, d'une seule et même puissance. Mais lorsqu'on prend en compte l'opération elle-même, c'est alors la relation qui est en jeu, puisque la génération désigne la relation par mode d'opération. La puissance d'engendrer désigne alors le principe de la génération dans le Père, c'est-à-dire l'essence divine en tant que cette essence est la paternité. Il ne s'ensuit aucune imperfection dans le Fils, puisque seule est ici en jeu la relation de paternité (*ad aliquid*). Davantage encore, c'est par une même opération que le Père engendre et que le Fils est engendré. Le principe de cette opération réside dans le Père selon la propriété de paternité, et dans le Fils selon la propriété de filiation : l'essence divine comme principe de la « génération active » dans le premier cas, et comme principe de la « génération passive » dans le second. Or, les relations ou les propriétés ne posent aucune différence ni aucune inégalité dans les personnes divines, mais elles désignent seulement le rapport à un autre. L'affirmation de l'enracinement dans l'essence conduit donc à maintenir la réalité essentielle de la puissance et permet de sauvegarder la pleine égalité des personnes. La prise en compte de l'action notionnelle se ramène à la considération de la relation ou de la propriété personnelle. Les deux éléments, en équilibre, permettent ainsi de faire droit à l'ensemble du problème, sans préjudice pour l'un ou l'autre aspect du mystère [1].

La même analyse commande la réponse au problème du rapport entre la puissance d'engendrer et la puissance de créer. Dans une première approche, lorsqu'il pose la question de l'existence de la puissance d'engendrer en Dieu, Thomas distingue une double considération de la puissance, tirée de l'observation du créé : la puissance naturelle (*potentia naturalis*) et la puissance rationnelle (*potentia rationalis*). Ces deux modes se prennent en fonction des termes produits et en fonction de la nature de la similitude entre le principe et ce qui en est issu. La puissance naturelle désigne la puissance qui est le principe de la production d'un effet « par similitude de nature » ; c'est de cette manière qu'il faut entendre la puissance d'engendrer en Dieu : puissance d'engendrer un Fils suivant une totale similitude de nature. La puissance rationnelle, de son côté, signifie le principe de la production par laquelle un agent réalise un effet suivant

Fils, égalité de puissance entre le Père et le Fils ; a. 3 : ordre) : les deux questions sont bien connexes dans l'esprit de Thomas.

1. Thomas, I *Sent.* d. 7, q. 1, a. 2, ad 3 ; q. 2, a. 1 ; d. 20, q. un., a. 1-2. Cf. Albert, d. 7, a. 2, ad 3 et ad 5 ; a. 10-11 ; d. 20, a. 5. La critique du langage permet en outre de préciser en quel sens on peut parler d'une *potentia generandi* dans le Fils : *generandi* est pris ici comme le gérondif d'un verbe impersonnel (la puissance par laquelle il y a génération) ou comme le gérondif d'un verbe personnel passif (la puissance d'être engendré) ; si l'on prend la puissance d'engendrer au sens personnel actif, elle ne convient qu'au Père (Thomas, I *Sent.* d. 7, q. 2, a. 1, sol.).

Digitized by Google

la similitude conçue par l'intellect. C'est alors l'analogie de l'artiste qui s'impose, associée au thème des idées divines. L'œuvre d'art n'est pas produite suivant la similitude de la nature de l'artiste, mais suivant la similitude de cette forme que l'artiste a conçue dans son intellect. Par analogie, on attribue ainsi à Dieu une puissance rationnelle, qui est la puissance divine comme principe de l'opération de Dieu *ad extra* (*potentia operandi in creaturis*) ; c'est en ce sens, ajoute Thomas, que l'on parle de la toute-puissance (*omnipotentia*) de Dieu [1].

A cette première étape, la distinction entre la génération et la création se situe donc au niveau de l'agir productif en Dieu : production par la nature dans un cas, production par l'art et la volonté dans l'autre (Artiste divin). Cette explication prolonge les explications données à la dist. 6 au sujet de la volonté et de la nature dans la génération [2].

La distinction entre la puissance d'engendrer et la puissance d'opérer dans les créatures étant posée, il reste à en montrer le fondement commun et la communauté analogique. Thomas le fait en recourant au raisonnement qui guidait déjà son analyse de la puissance d'engendrer : la puissance se situe à la charnière (*medium*) de l'essence et de l'opération. En tant que la puissance d'engendrer et la puissance de créer s'enracinent dans l'essence divine, elles sont une seule et même puissance. Mais en tant que la puissance se prend avec l'opération (*operatio*, *actus*), il n'y a entre elles ni univocité ni équivocité, mais bien analogie : *secundum prius et posterius*. Suivant l'ordre de nos concepts, la puissance d'engendrer est alors première par rapport à la puissance de créer, puisque la génération est « antérieure » à la création [3]. Si l'on objecte à cette dernière réponse que, suivant notre mode de connaître (*secundum rationem intelligendi*), la réalité essentielle est antérieure à la réalité personnelle (la saisie de la personne présuppose celle de l'essence), Thomas introduit la distinction suivante. Une réalité essentielle et commune aux trois personnes peut être envisagée de deux manières : si l'on considère ce qui est commun par soi (*commune per se*), cette réalité commune est antérieure, pour notre esprit, à ce qui revient en propre à la personne (*proprium*) ; mais si l'on considère la réalité essentielle avec un rapport aux créatures, ce qui est commun est postérieur à ce qui est propre à la personne, en raison du rapport que l'on associe ici à l'essence [4].

L'ordre des concepts dans notre intelligence du mystère de Dieu est alors le suivant : 1) l'essence, c'est-à-dire ce qui est commun aux trois personnes, pris absolument ; 2) ce qui revient en propre à la personne ; 3) ce qui est commun

1. Thomas, I *Sent.* d. 7, q. 1, a. 1, sol. : « Unde potentia operandi in creaturis est sicut potentia rationalis in Deo, et secundum istam potentiam attenditur Dei omnipotentia » ; cf. Albert, I *Sent.* d. 7, a. 3 ; d. 42, a. 1, ad 6.

2. Thomas, I *Sent.* d. 6, q. un., a. 2-3.

3. I *Sent.* d. 7, q. 1, a. 3, sol. : « Possunt etiam considerari ex parte qua conjunguntur operationi, et secundum hoc potentia dicitur de eis non univoce, sed secundum prius et posterius, et potentia generandi erit prior secundum rationem intelligendi quam potentia creandi, sicut generatio est prior creatione » ; cf. ad 1 : « potentia comparata ad actum » ; ad 2 : « potentia generandi non est ad aliquid nisi ex parte illa qua conjungitur actui » ; arg. 5 (contra) : « Sed generatio est prior creatione, sicut aeternum temporali. Ergo et potentia generandi est prior » (l'argument est concédé).

4. *Ibid.*, ad 4.

Digitized by Google

aux trois personnes, pris en rapport avec les créatures [1]. Cette mise en ordre de la démarche de notre intelligence sauvegarde d'une part l'antériorité conceptuelle de l'essence à l'égard de la personne : nous ne pouvons pas concevoir la personne sans l'essence en laquelle elle subsiste, mais nous pouvons percevoir l'essence sans la personne (Dieu Un connu à partir des créatures) ; elle maintient d'autre part pleinement la transcendance de Dieu : la réalité divine, essentielle et personnelle, est absolument première.

Cette solution, dans son ensemble, rejoint les conclusions apportées par Albert et Bonaventure [2]. Mais la démarche par laquelle Thomas parvient à sa conclusion est beaucoup plus proche de la pensée d'Albert que de celle de Bonaventure. Il s'écarte en effet de Bonaventure sur la compréhension de la puissance d'engendrer comme une réalité de soi personnelle, et il ne le suit pas non plus sur la division du problème en deux questions : *posse generare – posse creare*, et *posse generari – posse creari* [3]. Au contraire, il reprend la compréhension albertinienne de la puissance d'engendrer comme une réalité intermédiaire entre la personne et l'essence, et sa réponse ne fait alors que résumer la structure fondamentale déjà proposée par Albert : l'enracinement de la puissance dans l'essence et la conjonction de la puissance à l'acte [4]. Il faut pourtant remarquer, pour notre recherche, l'absence de la thèse de la causalité des processions personnelles dans ce contexte précis chez Thomas. Albert, ainsi qu'on l'a vu, la faisait valoir à l'appui de l'antériorité de la puissance notionnelle à l'égard de la puissance créatrice [5]. Thomas accepte cette antériorité, mais il se contente de la fonder sur la priorité conceptuelle de l'essence et de la personne, prises absolument, à l'égard de la réalité divine signifiée en rapport à la créature [6]. C'est dans le contexte du nom de principe, qui présente un problématique comparable, que Thomas formulera la thèse albertinienne.

La discussion de l'égalité du Père et du Fils en puissance, à la dist. 20, reprend les principaux résultats obtenus à la dist. 7, en accordant davantage de relief à la catégorie de la relation. Engendrer, en Dieu, est une certaine relation : la génération signifie la relation par le mode de l'opération. Or la diversité des relations n'implique aucune inégalité entre les personnes divines, puisque ces relations désignent seulement le rapport d'opposition (*ad aliquid*).

1. Thomas indique le même ordre (2 et 3) à propos des noms de Verbe et de Don qui signifient en premier lieu la personne, et qui désignent en second lieu l'essence divine en rapport aux créatures (rapport de causalité) ; cf. I *Sent.* d. 18, q. un., a. 1, ad 1 ; d. 27, q. 2, a. 3, ad 6 ; d. 32, q. 1, a. 3, sol. ; cf. aussi d. 30, q. un., a. 2, sol.

2. Albert, I *Sent.* d. 7, a. 4, sol. ; d. 20, a. 3, sol. ; Bonaventure, I *Sent.* d. 7, a. un., q. 3-4. La position de la question dans les arguments *pro* et *contra* révèle déjà l'identité de la problématique : Thomas, d. 7, q. 1, a. 3, arg. 1 = Bonaventure, d. 7, a. un., q. 3, arg. 2 (cf. Albert, d. 7, a. 4, arg. 2) ; Thomas, *ibid.*, arg. 2 = Albert, d. 7, a. 4, arg. 1 ; Thomas, *ibid.*, arg. 3 = Albert, *ibid.*, contra 2 ; Thomas, *ibid.*, arg. 4 = Bonaventure, *ibid.*, contra 3 et Albert, d. 20, a. 3, arg. un. (cf. aussi *Super Dion. de div. nom.*, c. 4, n° 119, arg. 8) ; Thomas, *ibid.*, arg. 5 = Bonaventure, *ibid.*, contra 3 ; Albert, d. 20, a. 3, contra (cf. aussi *Super Dion. de div. nom.*, c. 4, n° 119, arg. 9). Thomas reprendra les deux derniers arguments dans l'étude du nom de principe en I *Sent.* d. 29, q. un., a. 2, qla 2, arg. et contra.

3. Bonaventure, I *Sent.* d. 7, a. un., q. 3 et 4 ; ci-dessus, ch. VI,2.

4. Albert, I *Sent.* d. 20, a. 2, a. 3 et a. 4 ; cf. aussi d. 7, a. 4 ; ci-dessus, ch. II,3,A.

5. Albert, I *Sent.* d. 20, a. 3, contra.

6. Thomas, I *Sent.* d. 7, q. 1, a. 3, ad 4.

Digitized by Google

C'est ainsi par une même opération que le Père engendre et que le Fils est engendré, bien que cette opération revienne au Père en raison de sa paternité et au Fils en raison de sa filiation [1]. Thomas peut ainsi montrer sans peine que, pour le Fils, ne pas pouvoir engendrer n'implique aucun défaut de puissance, pas plus que ne pas être Père, en raison du statut de la relation en Dieu : seule l'opposition relative est ici en jeu. Il faut remarquer le caractère achevé de cet enseignement, qui met en œuvre la doctrine de la relation avec précision et cohérence.

Le problème principal, pour notre recherche, surgit à propos de la toute-puissance du Fils (*omnipotentia*). Thomas explique en effet que la toute-puissance divine peut être comparée à quelque chose de deux manières : elle peut être mise en rapport avec ce qui est opéré (*operatum*), ou avec l'opération elle-même (*operatio*). Dans le premier cas, la toute-puissance divine ne concerne que la production des créatures, puisque seules les créatures sont « faites » par Dieu, c'est-à-dire produites par la puissance, la science et la volonté de Dieu qui en sont le principe propre [2]. Mais, dans le second cas, le rapport concerne deux réalités « intérieures » à Dieu (*quod in ipso est*) : la puissance et l'opération [3]. Thomas poursuit alors : « La toute-puissance du Père s'étend donc à la génération, à l'intellection et à la création, et, pour le dire en bref, à tout ce qui appartient à la perfection » (*Unde omnipotentia Patris extenditur et ad generare et ad intelligere et ad creare, et breviter ad omnia quae perfectionis sunt* [4]).

Une certaine continuité de perspective relie ici la génération et la création du côté de la toute-puissance du Père. Thomas semble pris en contradiction : il avait expliqué plus haut que la puissance d'engendrer n'est pas comprise dans la toute-puissance divine [5]. Comment comprendre cette double affirmation ? P. Vanier a voulu forcer l'opposition de ces textes, en voyant une perspective achevée dans ceux qui réservent la toute-puissance à l'opération *ad extra*, tandis que, lorsque la puissance créatrice est associée à la considération de la puissance notionnelle, Thomas serait encore tributaire d'un « archaïsme dionysien » [6]. La difficulté est pourtant plus apparente que réelle. Dans le premier texte, les deux puissances étaient distinguées d'après les termes produits (la personne divine et la créature) que sépare l'abîme de l'incréé au créé. Mais dans ce dernier passage,

1. Thomas, I *Sent.* d. 20, q. un., a. 1, sol. et ad 1-4.

2. Cf. I *Sent.* d. 7, q. 1, a. 1, sol. : la toute-puissance concerne le domaine de la « puissance rationnelle » en Dieu.

3. I *Sent.* d. 20, q. un., a. 1, ad 4 : « Omnipotentia Dei potest comparari ad aliquid vel sicut ad operatum, vel sicut ad operationem. Sicut ad operatum, non comparatur ad aliquid quod in ipso sit : quia in Deo nihil est factum ; et sic omnipotentia est respectu creaturarum solum ; sed comparatur sicut ad operationem ad hoc quod in ipso est, praecipue cum nulla operatio sit ipsius quae sit extra essentiam ejus ».

4. *Ibid.*

5. I *Sent.* d. 7, q. 1, a. 1, sol.

6. P. Vanier, *Théologie trinitaire*, p. 109 et 121. L'A. en tire argument en faveur de l'hypothèse d'une seconde rédaction du commentaire ; cela rendrait compte de la présence des thèses achevées de la *Somme* dans le texte du commentaire. Cette hypothèse n'a pas reçu l'accord des chercheurs ; voir notamment F. Ruello, *Une source probable* ; F. von Gunten, « Gibt es eine zweite Redaktion des Sentenzenkommentars des hl. Thomas von Aquin ? », *FZPT* 3 (1956) 137-168 ; A. Malet, *Personne et amour*, p. 108-110.

Digitized by Google

pour rendre compte du point de vue d'Augustin [1], c'est par rapport à l'opération divine et non plus par rapport au terme produit que la comparaison est prise. La puissance d'engendrer et la puissance de créer sont alors considérées ensemble sous la *toute-puissance du Père* (et non pas la « toute-puissance de Dieu »), en tenant compte de l'identité réelle de la personne et de son opération avec l'essence. Le principe d'opération, dans le Père, c'est l'essence divine possédée *secundum proprietatem Patris* [2]. Cette réponse nous conduit donc à voir l'unité de la toute-puissance *dans le Père*, toute-puissance qui est le principe de toutes les opérations qui reviennent au Père.

Sur le plan des sources enfin, il faut remarquer que cet enseignement, outre l'influence albertinienne que nous avons relevée, reprend de très près celui de la *Summa halensis* : engendrer et spirer ne sont pas compris dans la toute-puissance divine selon sa *ratio* propre, mais seulement en tant que la toute-puissance est considérée comme toute-puissance *dans le Père* [3]. L'affirmation de Thomas nous ramène donc en dernière analyse au rapport des deux puissances *secundum prius et posterius*, mais en tant qu'elles sont possédées par le Père, à ce niveau de l'opération qui permet d'embrasser la puissance dans son unité.

Cette compréhension de la puissance dans le Père revêt une grande valeur pour une doctrine trinitaire de la création. Nous y trouvons d'abord une vue ordonnée de la puissance d'engendrer et de la puissance de créer : analogie et priorité de la puissance d'engendrer. La recherche d'un équilibre entre la dimension essentielle et la dimension personnelle de la puissance notionnelle, aussi bien que le rapport entre la puissance d'engendrer et de créer, manifestent une influence prépondérante d'Albert. Thomas suit son maître non seulement dans ses conclusions, mais aussi dans le principal instrument de sa réflexion : la distinction entre l'enracinement dans l'essence d'une part, et le rapport à l'opération d'autre part. L'enracinement dans l'essence, toujours considéré comme le premier élément de cette analyse, donne tout son poids à l'unité de la puissance et à l'égalité des personnes divines. Quant au rapport à l'opération, il permet de distinguer la puissance d'engendrer et la puissance de créer. La première est interprétée au moyen de la doctrine des relations d'origine, tandis que la seconde nous ramène à la considération de l'essence, prise ici selon le rapport qu'elle entretient avec les créatures (rapport de raison en Dieu). Au plan de l'opération, la priorité conceptuelle de la puissance d'engendrer repose alors sur la priorité de la génération à l'égard de la création.

1. Thomas, I *Sent.* d. 20, q. un., a. 1, ad 4 : « Et propter hoc patet quod ratio Augustini efficax est » ; cf. arg. 4 ; *Sententiae*, lib. I, dist. 20, c. 3 (t. 1/2, p. 172-174) : si le Père ne pouvait pas engendrer un Fils qui lui soit égal, il ne serait pas tout-puissant. Si l'on devait parler ici d'un « archaïsme », il faudrait alors parler d'un archaïsme augustinien, et non pas d'un archaïsme dionysien comme le fait P. Vanier.

2. I *Sent.* d. 7, q. 1, a. 2, ad 3 : « Natura divina in Patre est proprietas Patris, et in Filio est proprietas Filii. ... Et ideo in Patre est principium operationis secundum proprietatem Patris, et in Filio secundum proprietatem Filii » ; cf. sol. : le principe de la génération est une réalité essentielle *sub ratione relationis*.

3. *Summa halensis*, lib. I, p. 1, inq. 1, tract. 4, q. 2, m. 1, c. 3, sol. : « Ergo generare et spirare non continentur sub omnipotentia secundum suam propriam rationem, nisi secundum quod dicitur omnipotentia in Patre : unde non pertinent ad omnipotentiam simpliciter nisi ad omnipotentiam in Patre » (éd. Quaracchi, t. 1, n° 138).

Digitized by Google

L'étude de la toute-puissance des personnes divines nous a également montré l'intérêt du jeune Thomas pour une vue unifiée de la puissance qui, sans porter préjudice à la distinction entre l'essence et la relation ni briser l'égalité des trois personnes, réunit dans le Père la considération de la puissance d'engendrer et de la puissance de créer : la toute-puissance, lorsqu'on la considère non pas en soi mais dans le Père, s'étend aux opérations immanentes telles que la génération ou la connaissance, ainsi qu'à l'action créatrice. L'appropriation au Père de la puissance (toute-puissance) et de la création pourront s'inscrire dans cette même ligne de pensée. Mais c'est dans l'étude du nom de principe que les principaux résultats obtenus au sujet de la puissance vont être repris de la manière la plus significative. Cette question *de principio* nous permettra également d'obtenir une compréhension plus précise de la place du Père au sein de la Trinité et dans l'agir trinitaire créateur.

B. Principium : *I* Sent. *d. 29, q. 1, a. 2, qla 2*[1]

Avec la réalité désignée par le nom *principium*, nous atteignons une dernière étape de la réflexion théologique de Thomas au sujet de l'origine. Le thème du principe, ainsi qu'on l'a vu dans l'analyse de la structure du commentaire, constitue une pièce maîtresse de l'architecture de la doctrine des processions et de la création. Que l'on parle en effet de *processio*, de *processus*, d'*exitus*, d'*emanatio*, de *productio* ou même de *creatio*, il s'agit toujours du rapport d'origine qu'une réalité entretient avec son principe.

C'est déjà ce rapport d'origine qui fournit à Thomas la structure de son commentaire sur les deux premiers Livres des *Sentences* (*de rebus divinis secundum exitum a principio*[2]) : sortie du principe dans l'unité de l'essence (premier Livre) et sortie du principe dans la diversité d'essence (deuxième Livre). Le premier Livre lui-même se présente en son entier comme une doctrine du *principium* : les processions des personnes divines (qui sont le principe de la production des créatures) ; les attributs de science, de puissance et de volonté, qui constituent la *perfecta ratio principii* de Dieu à l'égard de la production des créatures[3]. Cette idée de principe constitue également le cœur de la structure d'*exitus-reditus*, puisque le retour est proprement un retour *au principe*. La lecture du traité des processions temporelles, en manifestant la fonction des processions des personnes (c'est par ces processions que s'opèrent la sortie des créatures *a principio* et leur retour *in principium*), nous a montré la valeur de la catégorie de *principium* pour saisir la place de la personne du Père dans l'économie du salut et dans la structure du réel : le Père, principe du Fils et du Saint-Esprit, est aussi le principe duquel nous sommes issus et le principe auquel nous retournons[4].

1. Voir notre traduction ci-dessous, *Annexe* (texte 9).
2. I *Sent.* d. 2, *div. text.* ; voir ci-dessus, ch. X,3.
3. *Ibid.* et I *Sent.* d. 35, *div. text.* ; voir ci-dessus, ch. XI,1.
4. I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 2, sol. ; d. 15, q. 4, a. 1, sol. ; voir ci-dessus, ch. XIV,2 et XIV,3.

Digitized by Google

Ce bref rappel de la place centrale du concept de principe dans la théologie du jeune Thomas suffirait à montrer l'enjeu de l'étude du nom *principium* pour notre recherche : il fournit la clef de la structure du commentaire et de l'enseignement de Thomas au sujet de la Trinité créatrice. Il y a cependant un motif supplémentaire à l'intérêt que le concept de principe revêt pour notre lecture du commentaire. Suivant le texte du Lombard, en effet, Thomas n'a pas consacré de section particulière à l'étude de la personne du Père, comme il le fera dans la *Somme de théologie* pour chacune des personnes divines [1]. Les principaux éléments d'une réflexion théologique sur le Père sont certes omniprésents, tant dans le traité des processions (génération et spiration) que dans celui des personnes et de leurs propriétés. Mais, alors même qu'il examine soigneusement le sens des noms de *Verbe*, *Image*, *Amour*, *Don*, *Esprit-Saint*, Thomas n'attribue aucun article spécial à l'étude du nom propre de *Père* et à sa convenance pour désigner une personne divine. Comment expliquer cette omission ? Une rapide comparaison du commentaire sur les *Sentences* avec la *Somme de théologie* se révèle fort suggestive à cet égard.

Dans la *Somme de théologie*, Thomas commencera son exposé sur la personne du Père avec la questions suivante : convient-il au Père d'être principe ? [2] Le commentaire sur les *Sentences*, de son côté, ouvre la discussion de la dist. 29 avec cette question : une personne est-elle principe d'une autre ? [3] Une lecture attentive montrerait sans peine la présence, dans l'un et l'autre article, des mêmes thèmes principaux (l'origine des personnes, la signification du nom de principe et celle du nom de cause, l'attribution du nom de principe à la personne divine). De la même manière, la *Somme de théologie* établira la priorité du nom de Père au sens personnel (Père du Fils) par rapport au nom de Père pris au sens essentiel (Dieu comme Père de la créature) [4]. Or l'article qui nous intéresse au premier chef dans le commentaire sur la dist. 29 du premier Livre des *Sentences* en constitue l'exact parallèle : il s'agit ici de la signification analogique du nom de principe lorsqu'on parle d'une personne divine comme principe d'une autre personne et lorsqu'on parle de Dieu comme principe des créatures ; Thomas établit alors la priorité de la signification personnelle de *principium* par rapport à sa signification essentielle [5]. La réflexion théologique sur le Père au sein de la Trinité et dans son œuvre créatrice apparaît ainsi clairement comme l'étude du Principe.

L'élaboration théologique du *principe*, ainsi qu'on vient de l'indiquer, comporte deux étapes principales. Thomas établit d'abord la convenance de *principium* pour désigner une personne divine (art. 1). Sur cette base, il

1. Ia, q. 33 (la personne du Père) ; q. 34-35 (la personne du Fils : Verbe et Image) ; q. 36-38 (la personne du Saint-Esprit : Saint-Esprit, Amour et Don).

2. Ia, q. 33, a. 1 : « Utrum Patri competat esse principium ».

3. I *Sent.* d. 29, q. un., a. 1.

4. Ia, q. 33, a. 3 ; la *Somme de théologie* pose également la question du nom de *Père* comme nom propre de la personne divine (a. 2), et termine cette section par la qualification du Père en tant qu'« inengendré » (a. 4 : *ingenitus* et *innascibilis*). L'art. 2 ne comporte aucun véritable parallèle dans le commentaire sur les *Sentences* ; quant à l'art. 4, il réunit deux questions du commentaire : l'attribution de la notion d'« inengendré » à une personne divine (I *Sent.* d. 13, q. un., a. 4), et la notion d'innascibilité (d. 28, q. 1, a. 1-2).

5. I *Sent.* d. 29, q. un., a. 2, qla 1 et qla 2.

Digitized by Google

entreprend de montrer la signification analogique du nom *principium* dont nous nous servons pour désigner un rapport de personne à personne (*principium personae*) et un rapport de Dieu envers sa créature (*principium creaturae*). Cette seconde étape (art. 2, qla 1) est prolongée par la question de la priorité d'une signification sur l'autre (art. 2, qla 2), dans laquelle Thomas fait valoir la causalité des processions divines à l'égard de la procession des créatures. La question se poursuit avec deux articles qui examinent la propriété de « spiration commune » puis l'unité du Père et du Fils en tant qu'ils sont un seul principe du Saint-Esprit [1]. Dans l'ensemble, cette section révèle une étroite dépendance du jeune Thomas envers Albert, comme dans la plupart des questions qui touchent à l'origine, à la puissance, et d'une manière générale à la personne du Père (innascibilité, paternité et génération, etc.). Nous sommes ici encore dans un domaine où l'école dominicaine et l'école franciscaine poursuivent chacune une ligne de pensée propre.

D'emblée, Thomas situe le problème du *principe* par rapport à l'*origine* qu'il lui revient de signifier. A ce premier niveau, seule l'origine des personnes est prise en considération : une origine dans laquelle la personne reçoit *toute l'essence* de la personne de laquelle elle procède, de telle sorte que cette essence est *numériquement identique* (*una numero*) dans les trois personnes qui possèdent le même *esse* [2]. Le problème du nom de principe est ainsi posé dans les mêmes termes que celui de la puissance d'engendrer [3].

C'est sur cette base que Thomas peut écarter le nom *causa* pour désigner l'origine des personnes. Cet examen du nom de *cause* va manifester, par sa confrontation avec l'origine des personnes divines, la convenance du nom de *principe*. Il permet également à Thomas de relever le langage « impropre » des Pères (grecs) lorsque ceux-ci parlent du Père comme « cause » du Fils [4]. *Causa*, d'une part, ne permet pas de sauvegarder l'indivisible unité de l'essence des personnes divines (les causes efficiente et finale sont extérieures à l'essence de la réalité produite, tandis que les causes formelle et matérielle en sont une partie). Ce terme, d'autre part, implique un rapport de principe envers l'*esse* même de la réalité produite, étant de la sorte impropre pour signifier l'unité d'*esse* des

1. *Ibid.*, a. 3-4.

2. *Ibid.*, a. 1, sol.

3. I *Sent.* d. 7, q. 1, a. 1, sol. : « Procedit enim aliquid a Deo in similitudinem naturae, recipiens totam naturam ; nec eamdem specie tantum, sed eamdem numero ».

4. I *Sent.* d. 29, q. un., a. 1, ad 2 ; Thomas cite ici Jean Chrysostome : « Quamvis Pater dicatur principium Filii, non tamen dicendus est causa, nisi improprie, sicut Chrysostomus utitur nomine causae, dicens Patrem causam Filii ». Plutôt qu'à la deuxième *Homélie sur Jean* indiquée par l'édition de Mandonnet (t. 1, p. 690), cette indication fait très probablement référence à l'exposition de Chrysostome sur l'*Epître aux Hébreux* (hom. 2, n° 2 ; *PG* 63, 29), citée par Pierre Lombard au deuxième Livre des *Sententiae* (dist. 13, c. 7 ; t. 1/2, p. 394-395). Thomas y relèvera également la signification « commune et impropre » de ce langage (II *Sent.* d. 13, *exp. text.*) ; cf. aussi I *Sent.* d. 12, q. un., a. 2, ad 1. Une meilleure documentation patristique permettra plus tard à Thomas de nuancer ce jugement en accueillant la diversité du langage des Pères grecs et latins, sans préjudice pour la réalité que ce langage exprime : les auteurs grecs (et non pas seulement Chrysostome) parlent de *principe* et de *cause* là où les auteurs latins parlent exclusivement de *principe* ; cf. notamment *Contra errores Graecorum*, p. 1, c. 1 ; *Sum. theol.*, Ia, q. 33, a. 1, sol. ; Y. Congar, « Valeur et portée oecuméniques de quelques principes herméneutiques de saint Thomas d'Aquin », *RSPT* 57 (1973) 611-626, cf. 617-620.

Digitized by Google

personnes [1]. Il ne reste donc que le nom *principium*, qui désigne l'origine absolument, sans détermination d'une modalité incompatible avec les critères énoncés [2] : le principe peut ne pas être extérieur à la réalité qui en est issue (nous retrouvons ici l'idée de *flux*), et il n'implique pas, de soi, une influence causale sur l'*esse* de cette réalité (le *principiatum*) [3]. Avec cette signification épurée qui ne retient que l'essentiel du rapport entre le principe et ce qui est en issu, c'est-à-dire le seul rapport d'origine précisément, une personne peut donc être désignée de manière propre comme le principe d'une autre. Il s'agit bien sûr du Père en tant qu'il est le principe du Fils, et d'autre part du Père et du Fils en tant qu'ils sont le principe du Saint-Esprit.

A cette première conclusion, Thomas en ajoute une seconde qui manifeste l'attention spéciale qu'il porte à la personne du Père dans ce contexte : le Père est non seulement désigné comme *principe*, mais il est également nommé *auctor*, en tant qu'il est le principe sans principe [4]. Thomas accueille sans réserves le langage des *sancti* qui désignent le Père comme *auctor* [5], et il en fait un usage particulièrement abondant dans sa théologie trinitaire. On peut observer chez lui deux lieux de concentration des termes *auctor / auctoritas*. Le thème de l'*auctoritas* est d'une part omniprésent dans le traité des missions : le Père n'est pas envoyé, puisqu'il est sans principe, mais il est l'*auctor*, c'est-à-dire le principe des personnes envoyées (*auctoritas* du *mittens* à l'égard du *missus*) [6]. Cette *auctoritas* du Père, d'autre part, fournit la clef de la réflexion théologique au sujet de la procession du Saint-Esprit *a Filio* et *per Filium*. Le Saint-Esprit procède bien *du Fils*, mais c'est *du Père* que le Fils tient de spirer avec lui le Saint-Esprit. Lorsque nous disons alors que le Saint-Esprit procède *du Père par le Fils*, nous signifions cette *auctoritas* du Père [7]. C'est également l'*auctoritas* du Père qui, d'une manière générale, fournit la raison de l'opération du Père par le

1. Albert et Bonaventure écartent également le terme *causa* pour désigner l'origine des personnes, mais leurs explications sont moins complètes que celles de Thomas ; cf. Albert, I *Sent.* d. 5, a. 4 ; Bonaventure, I *Sent.* d. 29, a. 1, q. 1, concl. et ad 3.

2. Thomas, I *Sent.* d. 29, q. un., a. 1, sol. : « Quia principium dicit ordinem originis absolute, non determinando aliquem modum qui ab origine personarum alienus sit ».

3. *Ibid.* ; cf. d. 12, q. un., a. 2, ad 1.

4. I *Sent.* d. 29, q. un., a. 1, sol. : « Sed nomen auctoris addit super rationem principii hoc quod est non esse ab aliquo ; et ideo solus Pater auctor dicitur, quamvis etiam Filius principium dicatur notionaliter ».

5. Dans ce contexte, il relève également l'usage abusif du terme « subauctoritas » attribué parfois au Fils (au Saint-Esprit) : tandis que l'« autorité » signifie une dignité du Père, la « subautorité » suggère de son côté une infériorité incompatible avec l'égalité des personnes divines ; cf. I *Sent.* d. 16, *exp. text.* ; le terme « subauctoritas » apparaît pourtant dans l'exposé d'opinions d'autres auteurs, cf. notamment I *Sent.* d. 32, q. 1, a. 1, sol.

6. Voir notamment I *Sent.* d. 15, q. 1, a. 2, sol. ; d. 15, q. 2, sol., ad 2 et ad 3 (« Pater in quo est prima auctoritas ») ; d. 15, q. 3, a. 1, sol. et ad 1 ; d. 15, q. 3, a. 2, sol. et ad 1 ; d. 16, *exp. text.* ; d. 18, q. un., a. 1, sol. (« auctoritas principii »), ad 1, ad 3 et ad 4.

7. I *Sent.* d. 12, q. un., a. 3, ad 1 ; cf. ad 4. Le Père possède l'*auctoritas spirationis* ; Thomas rejoint ici l'enseignement des Pères grecs pour qui le Saint-Esprit procède *a Patre*. S'il pose bien la procession du Saint-Esprit *a Filio*, il est toutefois conscient des nuances du vocabulaire : « maxime cum haec praepositio 'a' apud Graecos notet relationem ad primam originem : unde apud eos non dicitur, quod lacus sit a rivo, sed quod est a fonte » (d. 12, q. un., a. 2, ad 3).

Digitized by Google

Fils (*Pater operatur per Filium*) [1]. La préposition « per » désigne précisément cette *auctoritas*. Les personnes divines ont (sont) une même essence et une même puissance, mais c'est du Père que le Fils reçoit son essence et sa puissance. Ainsi donc, c'est du Père que le Fils tient de spirer l'Esprit et de créer toutes choses [2]. L'enseignement de Thomas est parfaitement clair sur ce point : le Fils agit bien *per se*, mais non pas *a se* [3], puisqu'il tient du Père (*a Patre*) d'être une hypostase qui subsiste et agit par soi [4]. C'est donc en toute propriété des termes que l'on dira que le Père opère toutes choses *par le Fils* [5].

Notons à cet égard que Thomas ne suit pas Bonaventure dans l'usage du concept de *primitas*. Le terme est lui-même absent de sa théologie trinitaire, et s'il lui arrive d'associer au Père l'idée de « principe premier », il ne le fait pas sans nuances ni réserves [6]. Il exclut au contraire avec fermeté toute priorité et toute primauté, à proprement parler, entre les personnes divines : *Pater nullo modo est prior Filio* [7]. Le Père n'est pas davantage *primum* à l'égard du Fils et du Saint-Esprit [8]. C'est la raison pour laquelle le nom de *principe*, qui évoque une certaine priorité dans les créatures desquelles nous tirons nos concepts pour nommer Dieu, ne convient pas à la personne divine selon le mode de signifier que ce terme revêt pour nous, mais bien quant à la réalité signifiée [9]. De la même manière, il faut écarter toute idée de « degré » (*gradus*) entre le Père et le Fils. Une telle différence de degré n'existe qu'entre les créatures et Dieu ; d'une

1. Le rapprochement entre la procession du Saint-Esprit « per Filium » et l'agir *ad extra* « per Filium » n'est guère surprenant. La connexion entre la « théologie » et l'« économie » apparaît dès les origines de l'expression *per Filium* (δι' υἱοῦ); cf. A. de Halleux, « 'Manifesté par le Fils'. Aux origines d'une formule pneumatologique », dans Id., *Patrologie et oecuménisme*, p. 338-366 (étude 9).

2. Cf. I *Sent.* d. 11, q. un., a. 1, ad 9.

3. I *Sent.* d. 42, *exp. text.*

4. I *Sent.* d. 32, *exp. text.*

5. I *Sent.* d. 12, q. un., a. 3, ad 4. Cette analyse de la formule « per Filium », avec l'exemple du roi et du bailli, sera développée au deuxième Livre (II *Sent.* d. 13, q. un., a. 5) ; cf. aussi I *Sent.* d. 20, q. un. a. 2, ad 4 : l'*auctoritas* du Père qui opère par le Fils n'implique aucun « degré » (*gradus*) entre les personnes ; d. 36, q. 1, a. 3, ad 5 : l'expression « ex ipso » est appropriée au Père, tandis que la formule « per ipsum » (*Rm* 11, 36) est appropriée au Fils ; voir ci-dessous, ch. XVII,4.

6. Ainsi par exemple en I *Sent.* d. 31, q 3, a. 2, sol. : « Si autem consideremus proprietates personarum, in Patre invenitur ratio principii quasi primi ».

7. I *Sent.* d. 9, q. 2, a. 1, sol. ; d. 12, q. un., a. 1, sol. : « Ordo autem naturae est quo aliquis est ex alio, non quo aliquis est prior altero ; et ideo in divinis nullo modo potest aliquid altero prius dici ».

8. I *Sent.* d. 12, q. un., a. 2, ad 1 : « Quamvis dicatur principium, non potest dici primum ; quia ibi non est aliquid prius et posterius ... quia Pater nec est causa nec primaria respectu Filii et Spiritus sancti ». Le Fils est ainsi *simpliciter primum* (d. 9, q. 2, a. 1, contra).

9. I *Sent.* d. 29, q. un., a. 1, ad 1 : la raison de principe convient alors *propriissime* pour désigner la personne divine. La distinction entre le *modus significandi* et la *res significata* (ou : *id a quo imponitur nomen ad significandum* et *id ad quod significandum imponitur*) intervient d'une manière générale pour tous les noms divins ; voir par exemple les explications de Thomas au sujet des noms de « Père » et de « Fils » (d. 4, q. 1, a. 1, sol.) ou « personne » (d. 23, q. 1, a. 2, sol.). Pour davantage de détails sur ce point, voir G. Rocca, « The Distinction between *res significata* and *modus significandi* in Aquinas's Theological Epistemology », *The Thomist* 55 (1991) 173-197 ; la théologie trinitaire constitue l'un des principaux domaines où cette distinction est mise en œuvre (p. 180).

Digitized by Google

personne à l'autre, il y a seulement un rapport d'origine, un *ordo* [1]. Si l'on peut parler d'une certaine « médiation » (*mediatio aliqua*) du Fils dans la spiration du Saint-Esprit ou dans l'opération du Père (*secundum aliquem modum Filius est medium in operatione Patris*), ce n'est qu'en vertu de l'*auctoritas* du Père [2]. Or, lorsqu'il est question du Père comme *auctor*, Thomas rappelle constamment les mêmes éléments de réflexion : le Père est le principe du Fils et du Saint-Esprit (principe sans principe), suivant une relation qui n'implique aucune inégalité, mais seulement un rapport d'origine, c'est-à-dire l'*ordo naturae* en Dieu [3].

L'élaboration théologique de la notion de *principe* fait donc ressortir, avec l'idée de l'*auctoritas* du Père, la place centrale de l'*ordo naturae* dans la pensée trinitaire de Thomas. Un *ordo* qui n'implique ni priorité, ni primauté, ni degré, mais seulement ce rapport d'origine que nous signifions lorsque nous confessons que le Père est le principe du Fils et du Saint-Esprit, ou lorsque nous disons que le Père opère par le Fils.

L'ensemble de cette réflexion au sujet du Père comme principe trouve son expression achevée dans l'exégèse de la formule augustinienne « Pater est principium totius divinitatis », ou « Pater est principium totius deitatis », que Thomas associe au thème dionysien de la fontalité du Père [4]. S'il y avait un ordre d'antériorité et de postériorité entre les personnes divines, explique Thomas, on pourrait voir dans le Père le principe premier (*principium primum*). Mais un tel rapport, ainsi qu'on l'a vu, n'existe pas en Dieu. C'est pourquoi, au lieu de parler d'un *primum*, nous disons que le Père est le *principe sans principe* [5]. Dans cette expression, le Père apparaît comme le principe qui communique la plénitude de l'essence divine au Fils et au Saint-Esprit, et comme le principe des personnes qui « fluent » de lui [6]. Cette double interprétation mérite d'être soulignée, car elle indique la place du Père tant par rapport à l'*essence* divine que par rapport aux *personnes*. Le Père est d'une part celui de qui le Fils et le Saint-Esprit tiennent leur essence. Il est, à cet égard, le principe qui communique l'essence

1. I *Sent.* d. 31, *exp. text.* ; cf. d. 12, q. un. a. 2, sol., ad 1 et ad 3.

2. I *Sent.* d. 12, q. un., a. 3, ad 1 et ad 4.

3. Voir notamment I *Sent.* d. 12, q. un., a. 3, sol. : « ... Sic est ibi mediatio, secundum quod est ibi ordo naturae » ; cf. ad 1 et ad 4 ; d. 20, q. un., a. 3, qla 1 et 2. Notons à cet égard que le terme « ordo » signifie une notion *in communi*, déterminée *in speciali* en fonction des divers rapports d'origine (paternité, filiation, spiration) ; il en va de même pour le nom « principe », qui peut être pris soit selon sa *ratio communis*, soit selon ses *rationes speciales* (d. 20, q. un., a. 3, qla 1, ad 4 ; cf. d. 29, q. un., a. 2, qla 1, sol.).

4. I *Sent.* d. 28, q. 1, a. 1, sol. : « Secundum Augustinum [*De Trinitate* IV, XX, 29 ; *CCSL* 50, 200 ; cf. *PL* 42, 908 ; *BA* 15, 414-415], Pater est principium totius divinitatis ; unde etiam Dionysius [*De div. nom.* II, § 5 ; *Dionysiaca*, t. 1, p. 84 ; cf. *PG* 3, 642] dicit, quod in Patre est fontana deitas ». L'expression « principium totius deitatis » est préférable, car *divinitas* peut signifier la deité participée, cf. d. 15, *exp. text.* ; d. 29, *exp. text.*

5. I *Sent.* d. 28, q. 1, a. 1, sol. : « Sed quia ibi non est talis ordo, loco ejus quod est primum, dicimus principium non de principio ».

6. I *Sent.* d. 29, *exp. text.* : « Si enim accipiatur pro essentia, tunc totum non dicit integritatem partium, sed perfectionem naturae ; et dicitur esse principium totius divinitatis, non quia deitatem generet vel spiret ; sed quia divinitatem, generando vel spirando, communicat, ut sit sensus : est principium divinitatis, id est ut deitas habeatur. ... Si autem sumatur pro universitate personarum, tunc planius est ; quia sic dicitur principium totius divinitatis, inquantum in omnibus personis divinis ipse est quasi principium a quo aliae personae fluunt ... » ; cf. d. 15, *exp. text.*

Digitized by Google

divine [1]. Il occupe d'autre part la place de principe « dans toutes les personnes » (*totius deitatis* au sens de l'*universitas personarum*), c'est-à-dire qu'il est le principe des personnes « à la manière du point qui est le principe de la ligne bien qu'il ne soit pas son propre principe [2] ». L'expression d'Augustin permet donc de manifester la place singulière du Père au sein de la Trinité, tant sur le plan de l'essence communiquée que sur le plan de la constitution des personnes divines : le Père est, à ce double titre, le Principe sans principe.

Jusqu'ici, seules les processions des personnes entraient en considération. Mais le Père est encore, avec le Fils et le Saint-Esprit, le principe de la créature. Le Père possède ainsi toutes les « raisons » de principe qui reviennent à Dieu : il est principe dans la génération, principe dans la spiration, et principe enfin dans la création ainsi que dans toute opération divine *ad extra*, sans qu'aucune réalité n'entretienne une telle relation de principe à son égard [3]. On saisit sans peine le problème que pose à notre intelligence cette surabondante richesse du Père comme principe : la désignation du Père comme principe du Fils et du Saint-Esprit d'une part, puis comme principe de la créature d'autre part, nous met-elle en présence d'une même réalité ou de deux réalités différentes ? Comme Albert et Bonaventure, Thomas y répond en affirmant la communauté analogique du nom de « principe » pris selon ces diverses acceptions. Pour le montrer, il situe d'abord le problème (avec Bonaventure) en fonction de l'origine : « C'est un même jugement qu'il faut porter au sujet du principe et de l'origine sur laquelle se fonde la raison de principe [4] ». Le reste de sa réponse reprend et développe la distinction qui commandait la solution d'Albert : le nom *principium* peut être considéré soit selon sa « raison commune » (origine), soit selon ses « raisons spéciales » (mode déterminé d'origine : génération, spiration, création) [5]. En réalité, si l'on excepte la position du problème en fonction de l'origine, tous les éléments de cet article semblent être littéralement empruntés à Albert (à Bonaventure dans une moindre mesure) [6].

1. A la dist. 15 (*exp. text.*), Thomas remarque que cette première interprétation ne rend pas exactement compte de la pensée d'Augustin, puisque l'expression s'appliquerait alors également au Fils qui est le principe du Saint-Esprit. A la dist. 29 (*exp. text.*), il manifeste moins de réticences envers cette interprétation : le Fils n'est pas principe suivant tous les modes de communication de l'essence divine, puisque seul le Père est principe dans la génération.

2. I *Sent.* d. 29, *exp. text.* : « ... Sicut punctum dicitur principium totius lineae, quamvis suiipsius principium non sit ».

3. I *Sent.* d. 29, q. un., a. 2, qla 1, arg. 4 : « Pater est principum Filii per generationem, et Spiritus sancti per spirationem, et creaturae per creationem ».

4. *Ibid.*, sol. : « Respondeo dicendum, quod idem judicium est de principio et de origine super quam fundatur ratio principii » ; cf. a. 1, sol. Bonaventure énonçait une semblable position du problème à propos de la signification personnelle ou notionnelle du nom *principium* (d. 29, a. 1, q. 1, concl.).

5. Albert, I *Sent.* d. 29, a. 1, sol. et ad 1-4. Bonaventure distinguait ici une triple considération d'un nom divin (le suppôt, le signifié et le connoté), en soulignant que « principe », de soi, se réfère à l'acte de « production », qui peut alors concerner soit la génération, soit la création (analogie : d. 29, a. 1, q. 2, concl.). Voir ci-dessus, ch. II,3,A (Albert) et ch. VI,2 (Bonaventure).

6. Comparer Thomas, I *Sent.* d. 29, q. un, a. 2, qla 1, sol. et Albert, I *Sent.* d. 29, a. 1, sol. ; Thomas, arg. 1 = Albert, contra 1, et Bonaventure, I *Sent.* d. 29, a. 1, q. 2, arg. 1 ; Thomas, arg. 2 = Albert, contra 2-3 (cf. a. 3) ; Thomas, arg. 3 [contra 1] = Albert, arg. 1, et

Digitized by Google

A la raison commune d'*origine* correspond d'abord la raison commune de *principe*. A ce premier niveau, il y a une *ratio communis* qui s'applique tant à l'origine des personnes qu'à l'origine des créatures, non pas de manière univoque mais analogue. Si, d'autre part, on considère les raisons spéciales d'*origine* et de *principe* (origine/principe du Fils, du Saint-Esprit et de la créature), nous sommes alors en présence non plus d'une même raison mais de raisons diverses ; cela ne pose pourtant aucune équivoque, mais seulement la distinction de raisons *spéciales*, ainsi que Thomas l'a déjà expliqué à propos du concept de *processio* [1]. Ces raisons spéciales suffisent à rendre compte des diverses origines que sont la génération, la spiration et la création. Quant à la « raison commune », elle se vérifie selon cette analogie que nous avons observée à plusieurs reprises, dès le *Prologue* général, lorsqu'il est question du rapport entre la production d'une personne divine et la production de la créature, entre l'origine de la réalité éternelle et celle de la réalité temporelle [2].

Une citation de saint Basile, que Thomas (comme Albert et Bonaventure) indique plusieurs fois dans son commentaire, illustre cet enseignement de manière fort suggestive : « Recevoir du Père, c'est là quelque chose de commun au Fils et à toute créature [3] ». La « raison commune » de *principe* consiste ici dans le fait que le Fils et la créature reçoivent leur essence d'un autre (*ab alio*). Ce qui appartient en propre au Fils, explique Thomas, c'est de tout recevoir du Père *par nature* dans la parfaite égalité d'essence, tandis que la créature, produite par la *volonté* de Dieu, ne reçoit qu'une participation de la nature divine. C'est ainsi que « recevoir du Père » est commun au Fils et la créature, non pas de manière univoque mais par analogie (*communitate analogiae*). De la même manière, il y a une analogie entre la filiation du Christ Jésus et celle que nous recevons par la création et par la grâce. Dans cette analogie, la priorité revient au Christ qui est le « premier-né de toute créature » (*Col* 1, 15 ; *Rm* 8, 29 : « premier-né d'une multitude de frères »), c'est-à-dire « le premier-né, par

Bonaventure, contra 4 ; Thomas, arg. 4 [contra 2] = Albert, arg. 4, et Bonaventure, contra 2. Les réponses aux arguments manifestent la même dépendance.

1. Thomas, I *Sent.* d. 29, q. un., a. 1, qla 1, sol. et ad 1-4 ; cf. d. 13, q. un., a. 3 : il y a une « raison commune » et des « raisons spéciales » de procession. Cette distinction est le fait de notre intelligence qui, à partir des raisons d'origine propres et déterminées, pose une raison commune indéterminée. La même distinction entre la *ratio communis* et les *rationes speciales* s'applique également à la « personne » en Dieu : il y a une raison commune de « personne », qui convient aux trois, ainsi que des raisons spéciales selon que cette personne est le Père, le Fils et le Saint-Esprit. On ne peut pas parler d'universel et de particulier en Dieu, car cette division implique une diversité réelle *secundum aliud et aliud esse* : « Unde communis ratio in divinis non potest distingui per esse, sed solum per speciales rationes » (d. 25, q. un., a. 3, sol.).

2. I *Sent.* d. 29, q. un., a. 2, qla 1, ad 3 : « Quamvis aeterno et temporali nihil sit univocum, est tamen aliquid commune secundum analogiam, sicut saepe dictum est » ; cf. notamment d. 7, q. 1, a. 3 ; Albert, I *Sent.* d. 29, a. 1, ad 1 : « Licet nihil sit univocum temporali et aeterno, tamen aliquid est analogum analogia superius saepe determinata ».

3. Thomas, I *Sent.* d. 29, q. un., a. 2, qla 1, arg. 1 : « Sicut enim dicit Basilius, accipere a Patre Filius habet commune cum omni creatura » ; Basile, *Homilia* XV *De fide*, n° 2 (*PG* 31, 467-468). Cette citation apparaît également dans le contexte de la puissance divine (d. 44, q. un., a. 1, arg. 2 et ad 2), ainsi que dans l'étude de la filiation du Christ (III *Sent.* d. 4, q. 1, a. 2, qla 2, ad 2). Rappelons que S. Albert l'indiquait déjà dans son *Prologue* général sur les *Sentences*, à propos de l'œuvre créatrice du Fils.

Digitized by Google

rapport à la créature, dans l'émanation à partir d'un seul principe [1] ». Cette analogie ne doit pourtant pas faire oublier que la filiation du Christ se prend à un tout autre plan que la nôtre. En raison de l'unité de la personne du Fils incarné, le Christ Jésus ne peut pas être appelé « fils de Dieu par création », puisqu'il n'y a qu'une seule filiation en lui, à savoir la filiation éternelle qui le constitue comme Fils au sein de la Trinité. Quant au Père de la créature (« notre Père »), c'est la Trinité indivise. La paternité désigne ici encore une « relation de principe », mais elle concerne indistinctement les trois personnes divines qui sont ensemble un seul principe des créatures [2].

Comme le nom de « principe », celui de « Père » revêt donc un sens personnel et un sens essentiel qui demeurent distincts : seul un rapport d'analogie permet ici d'embrasser ces deux acceptions de « principe » et « Père » dans une raison commune. Si, en franchissant un pas supplémentaire, on cherche à attribuer au Père la relation de paternité entre Dieu et nous (création et grâce), il faudra recourir à la méthode de l'appropriation [3]. C'est ainsi que Thomas, dans le traité des missions, désignait le Père comme le *principe* duquel nous sommes issus et auquel nous retournons. L'appropriation, qui joint le plan essentiel et le plan personnel (*auctoritas* du Père), doit être entendue ici dans tout son réalisme : le Père est désigné comme le principe de la créature parce qu'il est le principe du Fils et du Saint-Esprit avec qui et par qui il opère toutes choses (nature et grâce). Et c'est également ainsi que, d'une manière générale, Thomas peut approprier au Père la paternité du créateur et du recréateur : « Ei etiam paternitas respectu creaturae appropriatur [4] ».

Nous avons déjà relevé la priorité qui revient au Fils comme « premier-né ». Dans la même ligne de pensée, après avoir établi le rapport d'analogie qui relie le nom de *principe* pris au sens personnel et au sens essentiel, Thomas pose la

1. Thomas, III *Sent.* d. 2, q. 1, a. 2, qla 1, sol. : « ... Sicut etiam est primogenitus creaturae in rerum emanatione ab uno principio » ; d. 4, q. 1, a. 2, qla 2, ad 2 ; cf. aussi le *Prologue* général sur les *Sentences*.

2. III *Sent.* d. 10, q. 2, a. 1, qla 2 ; d. 4, q. 1, a. 2, qla 2, ad 2 : « Unde non oportet quod ad eumdem patrem omnino referantur ».

3. Cf. S. Fuster, « ¿Hijos 'de Dios' o Hijos 'del Padre'? Estudio sobre las apropiaciones », *Escritos del Vedat* 16 (1986) 77-113 ; R. Lafontaine, « La Personne du Père dans la pensée de saint Thomas », dans *L'Écriture âme de la théologie*, « Coll. Institut d'Etudes Théologiques, 9 », Bruxelles, 1990, p. 81-108 ; G. Emery, *Le Père et l'œuvre trinitaire de création*, p. 93-95. Cette doctrine est unanimement tenue par Albert, Bonaventure et Thomas, dans le prolongement de S. Augustin ; voir E. Bailleux, « Dieu notre Père, selon le *De Trinitate* de saint Augustin », *RT* 72 (1972) 181-197. Malgré diverses recherches en ce domaine, les textes de Thomas résistent à toute tentative de trouver chez lui l'attribution au Père, en propre, de la paternité divine à l'égard des créatures ; voir notamment l'essai de H.P.C. Lyons, « The Grace of Sonship », *ETL* 27 (1951) 438-466, et sa recension critique dans le *Bulletin thomiste* 8 (1947-1953), n° 1671-1672, p. 878-879. La prise au sérieux de la doctrine de l'appropriation s'avère beaucoup plus féconde pour saisir le réalisme d'une telle attribution.

4. IV *Sent.* d. 49, q. 4, a. 1, ad 2. Thomas approprie également au Père l'« adoption » des fils ; si l'on distingue ultérieurement les divers aspects de l'adoption, celle-ci pourra aussi être appropriée au Fils comme à sa cause « agente médiane » ou « formelle exemplaire », ainsi qu'au Saint-Esprit à qui l'on approprie la charité, cf. III *Sent.* d. 10, q. 2, a. 1, qla 2 et 3 (notons, à propos du Fils, la référence à *He* 2, 10, déjà donnée par le *Prologue* général). Pour l'appropriation de la création au Père, voir III *Sent.* d. 1, q. 2, a. 2, ad 3 ; d. 4, q. 1, a. 1, qla 2, sol. ; d. 25, q. 1, a. 2, sol.

Digitized by Google

question du premier analogué, comme il l'avait fait à propos de la puissance d'engendrer : *quomodo per prius dicatur* [1]. La position du problème dans les arguments *pro* et *contra* indique clairement que nous sommes en présence d'une même problématique. La réalité essentielle (commune), d'une part, est conceptuellement antérieure à la réalité notionnelle (propre) ; « principe de la créature » devrait alors être antérieur *secundum intellectum* à « principe de la personne ». Mais la réalité éternelle, d'autre part, est antérieure à la réalité temporelle ; puisque « principe de la créature » se dit de Dieu *ex tempore*, c'est donc l'ordre inverse qui doit être affirmé [2]. Ici encore, les éléments mis en œuvre par Thomas semblent être directement inspirés d'Albert, qui formulait la question en des termes fort semblables, avec les mêmes arguments et la même réponse [3]. Il faut pourtant noter une différence. Albert énonçait la causalité de la procession des personnes divines à l'égard de la procession des créatures, avec Anselme et Augustin, dans un argument *contra*, ainsi qu'il l'avait déjà fait à propos de la puissance notionnelle et de la puissance créatrice [4]. Thomas ne reprend pas la référence à Anselme et à Augustin [5], mais il fait de la causalité des processions divines le fondement de sa réponse, dans le corps de l'article, en situant cette causalité dans l'ordre de l'exemplarité :

> « La procession des créatures a pour exemplaire la procession des personnes divines. C'est pourquoi, absolument parlant, *principe* est dit premièrement par rapport à la personne et ensuite par rapport à la créature. Mais il faut cependant savoir que dans *principe*, selon qu'on le dit par rapport à la créature, il y a à considérer la relation elle-même qui est temporelle, et ce en quoi cette relation est fondée, c'est-à-dire la puissance et l'opération divines, en lesquelles il n'y a de raison de principe que quasi habituellement. Et ainsi, de cette seconde manière, *principe* considéré en tant qu'on le dit principe de la créature est antérieur à *principe* de la personne fondé dans la propriété, à la manière selon laquelle ce qui est essentiel est dit antérieur à ce qui est notionnel selon notre intelligence ; mais cela n'est que selon un aspect partiel [6] ».

1. I *Sent.* d. 29, q. un., a. 2, qla 2 ; voir notre traduction ci-dessous, *Annexe* (texte 9).

2. *Ibid.*, arg. un. et contra ; les mêmes arguments étaient mis en avant dans l'étude du rapport entre la puissance d'engendrer et la puissance de créer (d. 7, q. 1, a. 3, arg. 4 et 5). Pour les noms qui désignent Dieu *ex tempore*, voir d. 30, q. un., a. 1-3.

3. Albert, I *Sent.* d. 29, a. 2, arg. 1, contra 1, et sol. ; les arguments d'Albert sont cependant plus développés (trois arguments, puis deux *contra*). Albert introduit sa réponse en affirmant qu'elle ne présente pas de difficulté nouvelle, puisqu'elle revient au rapport déjà établi entre la puissance d'engendrer et la puissance de créer. Thomas ne reprend pas cette référence, mais sa réponse le conduit effectivement à la même conclusion. Quant à Bonaventure, à la différence des deux dominicains, il ne manifeste guère d'attention à ce problème.

4. Albert, *ibid.*, contra 2 ; d. 20, a. 3, contra ; voir ci-dessus, ch. II,3,A.

5. Thomas n'indique jamais de référence à Anselme lorsqu'il affirme la causalité des processions divines à l'égard de la procession des créatures. Pour la référence à Augustin, voir le *Prologue* général (« Il a engendré le Fils en qui était que cela fût fait »).

6. Thomas, I *Sent.* d. 29, q. un., a. 2, qla 2, sol. : « Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum quod processio creaturarum exemplatur a processione divinarum personarum ; unde, absolute loquendo, per prius dicitur principium respectu personae quam respectu creaturae. Sed tamen sciendum, quod in principio, secundum quod dicitur respectu creaturae, est considerare ipsam habitudinem quae temporalis est, et illud in quo fundatur ista habitudo, scilicet virtus et

Digitized by Google

Le propos de Thomas, dans ce passage, comporte deux étapes : une première partie établit l'antériorité de « principe de la personne » par rapport à « principe de la créature » ; une seconde partie offre un point de vue complémentaire et limité, qui permet de justifier d'une certaine manière le rapport inverse. Ce qui est en jeu, c'est la priorité d'un sens sur l'autre au sein de l'analogie qui, on l'a vu, réunit ces deux expressions. Dans les deux cas, Thomas commence par rappeler les règles théologiques qui commandent la solution du problème, puis il les applique aux divers sens du nom « principe ». L'énoncé de la causalité des processions des personnes à l'égard de la procession des créatures ne se présente pas comme une conclusion, mais bien comme le fondement ou la règle théologique qui permet de poser, absolument parlant, l'antériorité de « principe de la personne ».

Il faut remarquer d'abord l'enchaînement des deux premières affirmations : exemplarité des processions des personnes – priorité de « principe de la personne ». Puisque la *procession des personnes* est l'exemplaire de la *procession des créatures*, il y a une priorité des processions trinitaires à l'égard de la procession du créé ; cette priorité est précisément celle que l'exemplaire entretient à l'égard de la réalité dont il est l'exemplaire (l'« exemplé »). Thomas peut ainsi conclure que *principe de la personne* entretient un rapport de priorité à l'égard du *principe de la créature*. Il faut rappeler cependant que, dans ce contexte, le nom de « principe » désigne toujours Dieu lui-même, qu'il s'agisse du principe de la personne ou du principe de la créature, et Thomas ne cherche bien sûr aucunement à établir une exemplarité ou une priorité de la *personne* divine à l'égard de *Dieu*. La priorité dont il est question se situe au plan du rapport entre la personne et la créature, rapport envisagé ici du côté de l'origine (procession) : priorité de l'origine/procession de la personne par rapport à l'origine/procession de la créature. Or le nom de « principe », ainsi qu'on l'a vu, se fonde précisément sur l'origine (procession). Il y a ainsi une antériorité (*per prius dicitur*) de « principe de la personne » à l'égard de « principe de la créature », en vertu de la priorité d'une origine sur l'autre. La réponse de Thomas rejoint ici les résultats obtenus dans l'étude du rapport entre la puissance d'engendrer et la puissance de créer : la puissance d'engendrer se dit *per prius*, puisque la génération est première (*prior*) par rapport à la création.

L'élément nouveau, pour notre propos, réside dans la connexion de l'idée de priorité ou de primauté avec le thème de l'*exemplarité*. Cette précision de la causalité de la procession des personnes dans l'ordre de l'exemplarité mérite d'être soulignée. Nous avons déjà relevé la place centrale de l'exemplarité dès le *Prologue* général, avec les thèmes de la dérivation, de la génération du Verbe « en qui était que cela fût fait », de la causalité du *primum*. Mais, jusqu'ici, les seules mentions explicites d'un rapport d'exemplarité avaient été données à propos du Fils, autour de l'idée de nature (*reductio* de la procession « naturelle »

operatio divina ; in quibus tamen non est ratio principii nisi quasi habitualiter ; et sic secundo modo, considerando principium secundum quod dicitur principium creaturae, est prius quam principium divinae personae quod fundatur in proprietate, per modum quo essentiale dicitur prius notionali secundum intellectum. Sed hoc non est nisi secundum quid ».

Digitized by Google

des créatures à son exemplaire incréé [1]) et du thème du Verbe (art) [2]. Thomas a également parlé de la causalité et de l'exemplarité des deux processions divines pour montrer qu'il n'y a que deux processions en Dieu, l'une qui a lieu par mode de nature et l'autre par mode de volonté. Mais, dans ce cas, il ne visait pas directement la causalité des processions divines à l'égard de la *procession des créatures*, mais bien plutôt l'exemplarité de ces processions des personnes à l'égard des *processions dans les créatures* (actions naturelles et volontaires que l'on rencontre chez les agents créés [3]). Ici, à la dist. 29, le rapport de causalité concerne clairement l'exemplarité de la procession des personnes envers la procession des créatures : *processio creaturarum exemplatur a processione divinarum personarum.*

On pourrait sans doute interpréter ce texte de la manière suivante, conformément aux explications données plus haut : puisque la procession des créatures est le fait de la nature (intellect) et de la volonté (amour) de Dieu, elle a pour exemplaire la procession des personnes qui émanent par mode de nature (intellect) et de volonté (amour). Le rapport d'exemplarité ferait alors intervenir les deux processions divines selon leur mode propre. Mais il faut remarquer que, dans ce passage, Thomas ne recourt pas aux modes propres des processions des personnes (leurs « raisons spéciales »). Il considère bien plutôt ces processions dans leur unité, en tant que « procession des personnes ». La mise en parallèle concerne donc les personnes divines et les créatures, et plus précisément la procession des personnes et la procession des créatures (*processio – processio*). Si l'on tient compte du contexte (priorité de « principe de la personne »), nous retrouvons alors l'idée formulée dans la *division du texte* à la dist. 2. Thomas y faisait valoir la causalité de l'*exitus* des personnes à l'égard de l'*exitus* des créatures, afin d'expliquer l'organisation du premier Livre en deux sections : l'*exitus* des personnes divines, puis les attributs qui manifestent la parfaite causalité (la parfaite raison de « principe ») de la Trinité créatrice [4]. C'est cette priorité ontologique de la cause que Thomas, avec une rigoureuse cohérence, met en œuvre dans la structure du commentaire. L'étude du nom de « principe » en constitue l'instrument théologique qui permet d'une part de situer les deux *exitus* au moyen de l'analogie, et qui apporte d'autre part le fondement de l'antériorité du « principe » dans l'*exitus* des personnes par rapport au « principe » dans l'*exitus des créatures.*

Cet enseignement rejoint également l'idée formulée dans le *Prologue* général, bien que les éléments y soient agencés d'une autre manière, en fonction de ce que Thomas cherche à montrer. Le *Prologue* général affirmait que le premier *processus*, du fait qu'il est premier, est la cause et la raison de ce qui vient ensuite. Ici, Thomas part de l'exemplarité des processions divines pour montrer leur priorité (primauté), en vue d'établir la priorité de « principe de la personne ». Le rapport causalité-priorité est ainsi inversé, et l'on voit que Thomas l'applique dans les deux directions : ce qui est premier est cause, ce qui est cause est premier. On perçoit dès lors que l'exemplarité indiquée à la dist. 29

1. I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1, sol. ; voir ci-dessus, ch. XIII,3.
2. Voir notamment I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 3 ; ci-dessus, ch. XV,1.
3. I *Sent.* d. 10, q. un., a. 5, sol. ; cf. d. 4, q. 1, a. 1, sol.
4. I *Sent.* d. 2, *div. text.* ; d. 35, *div. text.*

Digitized by Google

ne doit pas être comprise d'abord dans la ligne de la causalité de la nature, de l'intellect ou de l'amour divin, mais d'une manière plus générale comme l'exemplarité du *primum* (*prius*). A ce plan, on peut alors poser une équivalence entre les expressions *causa-ratio* et *exemplar*, susceptibles de recevoir une détermination ultérieure dans le sens de la causalité de la procession par mode de nature (Fils) ou d'intellect (Verbe, art), aussi bien que dans le sens de la causalité de la procession par mode de volonté (le Saint-Esprit comme Amour : Dieu crée et se donne parce qu'il aime).

Ayant établi la priorité de « principe de la personne » par rapport à « principe de la créature », Thomas cherche ensuite à montrer de quelle manière on peut poser le rapport inverse. Les deux interprétations n'ont pourtant pas la même valeur. La première a été retenue dans un sens absolu (*absolute loquendo*), tandis que la seconde ne pourra être tenue qu'en vertu d'un aspect partiel et limité (*secundum quid*). La comparaison entre la puissance d'engendrer et la puissance de créer nous a en effet montré que, suivant l'ordre de nos concepts, l'essence divine prise absolument est antérieure aux propriétés des personnes, mais qu'elle est postérieure à ces propriétés lorsqu'elle comporte un rapport aux créatures [1]. Cette seconde interprétation repose sur la distinction entre le rapport temporel (*habitudo temporalis*) impliqué par l'expression « principe de la créature », et sur ce que nous percevons comme le fondement de la relation que les créatures entretiennent avec Dieu (*illud in quo fundatur ista habitudo*). La solution consiste ici à écarter la relation temporelle pour ne retenir que le fondement de la relation, c'est-à-dire la puissance et l'opération qui reviennent à Dieu de toute éternité [2]. De ce point de vue, il n'y a pas à poser de relation actuelle entre le principe et son effet, mais seulement une relation « habituelle » qui n'implique pas, de soi, l'existence en acte de l'effet créé et la relation de celui-ci à Dieu.

En dégageant ainsi une raison habituelle de « principe », qui signifie l'essence divine, Thomas peut faire valoir l'antériorité de « principe de la créature » (réalité essentielle) par rapport à « principe de la personne » (réalité notionnelle), à la manière de l'antériorité conceptuelle de l'essence par rapport à la personne. Cette seconde interprétation, comme la première, reprend presque littéralement les explications de S. Albert [3]. Les deux dominicains s'accordent, sur la base des mêmes arguments, pour poser l'antériorité de « principe de la personne », en ne reconnaissant qu'une antériorité *secundum quid* à « principe de la créature », puisque seul un aspect partiel (l'opération ou l'essence divine comme fondement de la relation) permet de légitimer cette seconde interprétation. C'est donc l'exemplarité des processions divines, et avec elle la priorité du

1. I *Sent.* d. 7, q. 1, a. 3, ad 4.

2. Une relation actuelle implique l'existence en acte des deux termes de la relation. Dieu ne peut donc être nommé « principe actuel de la créature » que si cette créature existe actuellement. Il en va autrement si l'on ne considère que le fondement divin de la relation entre la créature et son créateur. Ce fondement de la relation de création, c'est la puissance et l'opération de Dieu ; or la puissance et l'opération sont attribuées à Dieu *per se* et *ab aeterno* ; cf. I *Sent.* d. 30, q. un., a. 1, sol. et ad 2.

3. Albert, I *Sent.* d. 29, a. 2, sol.

Digitized by Google

principe de la personne, qui constitue la réponse la plus complète au problème posé par le rapport entre le principe de la personne et le principe des créatures.

La comparaison entre l'origine des personnes et des créatures met ainsi en relief le soin que Thomas, à la suite d'Albert, met à élaborer des concepts précis et ordonnés, capables de faire droit aux divers aspects dont le théologien doit rendre compte lorsqu'il cherche à situer la création par rapport aux processions divines. Le profit de cette élaboration théologique est multiple. Elle nous montre d'abord les lieux doctrinaux dans lesquels se pose, pour le scolastique qu'est Thomas, la question de la Trinité créatrice. Outre le traité des processions divines et des missions, c'est à la doctrine de l'*origine* qu'il associe le thème de la Trinité créatrice, auquel il reconnaît la valeur d'un instrument théologique de qualité pour la clarification du concept de *puissance*, de *relation* et de *principe*. La diversification des aspects du problème dans ces trois domaines ne doit pas nous faire oublier qu'il s'agit, en toute réalité, du même mystère : Dieu est une Trinité de personnes, source de toutes choses. C'est là ce que nous rappelle, à chaque fois, le thème de la priorité des processions divines, que Thomas formule en termes de causalité et d'exemplarité (question de la relation et du principe) : la procession des personnes divines est la cause, la raison et l'exemplaire de la procession des créatures.

La doctrine de la Trinité créatrice trouve ainsi place dans l'élaboration de ces ultimes concepts par lesquels le théologien cherche à rendre compte du principe de l'opération personnelle et de la distinction en Dieu, permettant d'éclairer notre intelligence de toute production ou de toute procession dont la source est Dieu lui-même. Dans ces questions relatives à l'origine, nous touchons également de plus près au mystère du Père, la source et le principe sans principe dans la Trinité. La place spéciale qui revient ici au Père trouve son expression privilégiée dans le thème de l'*auctoritas* et du « principe de toute la déité » (principe sans principe), ainsi que dans l'appropriation de la puissance, de la création, de la paternité et, d'une manière générale, de tout ce qui concerne l'efficience divine à l'égard des créatures.

Plus matériellement, le thème de la causalité des processions des personnes permet de distinguer fermement les processions des personnes et la procession des créatures, sans renoncer à l'enracinement commun de toute production divine et sans introduire d'équivoque dans le langage théologique. Dans le cas de la puissance d'engendrer et de créer, comme dans celui du nom de « principe », Thomas recourt alors à l'analogie pour situer les divers aspects du problème. Dans les deux cas également, il enseigne la priorité de l'origine de la personne par rapport à l'origine de la créature : priorité de la génération par rapport à la création, priorité de la puissance d'engendrer, priorité du « principe de la personne ». L'affirmation de la causalité (exemplarité) des processions divines constitue précisément l'argument théologique qui conduit à tenir cette priorité.

Sur le plan des sources théologiques, l'influence de S. Albert apparaît ici prépondérante. Tout porte à conclure que Thomas rédige ces questions en ayant devant lui le commentaire d'Albert, dont il reprend les intuitions majeures pour en faire l'architecture de son propre commentaire, et souvent jusque dans les derniers détails de l'exposé. Mais il faut également relever la cohérence interne du propos de Thomas. Qu'il parle des processions des personnes comme la

Digitized by Google

cause, la raison ou l'exemplaire de la procession des créatures, il a toujours en vue, dans ce contexte, la *priorité* de l'origine des personnes divines, c'est-à-dire la priorité de la cause. Cette thématique fait directement écho à la causalité du *primum*, formulée dès le *Prologue* général : ce qui premier est cause, ce qui est cause est premier. Cette doctrine rejoint également les résultats de l'analyse des relations divines : la distinction des personnes par les relations surpasse en dignité toute autre distinction, étant la cause qui précède absolument tout ce qui vient ensuite (la procession et la multiplication des créatures). La question de l'origine des personnes divines et de l'origine des créatures se noue ainsi au moyen des thèmes caractéristiques de la métaphysique du commentaire sur les *Sentences* : la procession, la causalité-exemplarité divine, le principe et l'ordre (primauté et priorité, distinction, *auctoritas* du Père, etc.). Telles sont, en résumé, les idées maîtresses de la doctrine de la Trinité créatrice dans la question de l'origine chez le jeune Thomas.

Digitized by Google

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME SECTION :

LA TRINITÉ CRÉATRICE DANS LE COMMENTAIRE SUR LE PREMIER LIVRE

Par méthode, notre recherche s'est proposé jusqu'ici de suivre les développements de l'affirmation de la causalité de la procession des personnes divines envers la procession des créatures, dans le corps du commentaire de Thomas sur le premier Livre des *Sentences*. Cette affirmation de la causalité des processions divines nous a permis de relever les principaux passages et thèmes dans lesquels Thomas fait intervenir la doctrine de la Trinité créatrice. A vrai dire, la question de la Trinité créatrice n'y est jamais posée pour elle-même, mais elle s'inscrit toujours dans un contexte précis où elle tient la place d'un instrument théologique que Thomas ne démontre pas à proprement parler, mais dont il se sert pour établir d'autres points de doctrine. Ce n'est qu'à la dist. 10, à propos de la procession du Saint-Esprit comme Amour, que Thomas apporte davantage de détails sur les fondements théologiques de la thèse de la causalité des processions divines.

La connaissance de la Trinité ne nous est donnée que par la foi, et il en va de même pour la connaissance de la causalité des processions des personnes. S'il y a « réduction » de la procession des créatures aux processions des personnes, ce n'est donc pas par la seule démarche « ascendante » de la raison qui établirait la nécessité des processions divines à partir de la procession des créatures. Au contraire, en affirmant la causalité des processions divines, la réflexion de Thomas prend toujours son point de départ dans la *foi* trinitaire, afin d'en mettre en lumière tel ou tel aspect particulier.

Cette connexion entre les processions des personnes divines et la procession des créatures s'appuie donc en premier lieu sur la foi. C'est sur cette base que Thomas lui apporte ensuite des fondements qui relèvent plus directement de la raison théologique, afin d'en manifester la cohérence et l'intelligibilité par un éclairage mutuel (rapport interne des articles de la foi). Cette rapport interne entre la foi trinitaire et la doctrine de la création, Thomas l'exprime de manière privilégiée dans la formule : « la procession des personnes est la cause et la raison de la procession des créatures ». On peut dégager ici deux lignes de compréhension complémentaires. La première envisage les processions des personnes dans leur unité, sans distinguer ce qui revient proprement à la procession du Fils et à la procession du Saint-Esprit. Les deux processions

Digitized by Google

divines sont alors considérées en tant qu'elles constituent ensemble le premier processus. Cette ligne de pensée est omniprésente (en particulier à propos de la procession du Saint-Esprit comme Amour, à la dist. 10 et à la dist. 32), mais elle apparaît spécialement lorsque Thomas explique la structure des *Sentences* et lorsqu'il traite de l'origine des personnes divines (question de la relation et du principe, dist. 26 et 29, dans une problématique comparable à celle du rapport entre la puissance d'engendrer et de créer, dist. 7 et 20). C'est alors le thème de la primauté (priorité) des processions divines qui domine la réflexion du théologien : les processions divines sont la cause parce qu'elles sont premières, et elles sont premières parce qu'elles sont la cause (raison de l'efficience et exemplarité) ; la distinction des personnes par les relations d'origine est la cause éminente de toute distinction ultérieure, tant de la procession des créatures que de leur multiplication. La personne du Père reçoit ici un relief particulier, notamment avec le thème de la puissance (puissance d'engendrer et de créer, toute-puissance dans le Père) ainsi qu'avec le thème du principe (le Père est l'*auctor*, le « principe sans principe », le « principe de toute la déité »). L'appropriation au Père de la puissance et de la paternité à l'égard des créatures exprime cette affinité de la première personne avec ce qui, dans la causalité divine, relève plus directement de l'efficience.

Avec ces thèmes, nous retrouvons d'une manière générale les traits principaux de la métaphysique du commentaire : la primauté (causalité du *primum*), l'ordre, le principe, la dérivation, l'exemplarité divine (processions), etc. L'influence d'Albert apparaît matériellement prépondérante en ce domaine (*Prologue* général, structure du commentaire, relations, puissance d'engendrer et de créer, principe), mais on voit que ces thèmes rejoignent également plusieurs intuitions chères à Bonaventure (exemplarisme, primauté, ordre). Le commentaire de Thomas se caractérise ici par une reprise originale des éléments de pensée présents chez ses devanciers, avec un intérêt plus marqué pour le rapport de causalité que les processions divines entretiennent avec la procession des créatures, en raison du profit que cette doctrine revêt pour notre intelligence du mystère de la Trinité.

Une seconde ligne de pensée guide la réflexion de Thomas dans le traité des processions des personnes (génération du Fils, procession du Saint-Esprit comme Amour, processions temporelles des personnes, cf. notamment dist. 4, 6, 10, 14-15) et dans l'étude de leurs propriétés (rapport du Verbe et de l'Amour envers la créature, dist. 27 et 32). La causalité de la procession du Fils est alors distinguée de la causalité de la procession du Saint-Esprit. Dans ce cas, Thomas a en vue les modes des processions divines : la nature et la volonté (libéralité, amour), ou l'intellect et la volonté. Le commentaire sur les *Sentences*, ainsi qu'on l'a vu, ne présente pas une synthèse unifiée de ces modes de procession. Le jeune Thomas pense la procession du Fils d'abord comme une procession de nature (*per modum naturae*), puis il lui associe la procession du Verbe par mode d'intellect (avec le problème que représente la signification essentielle du Verbe en Dieu), sans parvenir à réunir ces deux perspectives dans une véritable unité. La difficulté se répercute dès lors dans la doctrine de la Trinité créatrice : la causalité de la procession du Fils est celle de la procession par mode de nature et par mode d'intellect. Dans les deux cas, la causalité du Fils est interprétée dans

Digitized by Google

l'ordre de l'exemplarité : « efficience exemplaire » de la nature, et causalité exemplaire de l'intellect (causalité de l'art, idées divines et causalité exemplaire appropriées au Fils).

Quant au Saint-Esprit, la théologie du commentaire place un accent privilégié sur le thème de l'Amour mutuel du Père et du Fils (le Saint-Esprit est cette action d'amour), bien que la procession du Saint-Esprit comme Amour soit d'abord établie au moyen du thème de la causalité de l'Amour qui est la raison de tout ce que Dieu accorde à la créature, sans référence à l'Amour mutuel. La causalité du Saint-Esprit n'est pas explicitée d'abord dans l'ordre de l'exemplarité, bien que cet aspect soit également présent (le Saint-Esprit est le premier Don auquel il faut « réduire » tous les dons), mais plutôt dans l'ordre de la causalité propre à la volonté et à l'amour (Dieu veut produire la créature et [se] donner parce qu'il aime), ainsi que dans l'ordre de la bonté qui est appropriée au Saint-Esprit (finalité).

L'affirmation de la causalité (*causa* et *ratio*) des processions divines, dans cette seconde ligne de pensée, doit alors être comprise en fonction du mode propre de la procession personnelle. Les personnes divines interviennent dans la création suivant le mode de leur procession, c'est-à-dire suivant leur propriété. Le Fils procède comme la raison de ce que Dieu produit en vertu de sa nature et par son intellect, tandis que le Saint-Esprit procède comme la raison de ce que Dieu accomplit par sa volonté. Dans ce contexte, le thème de l'Artiste divin (intellect-volonté, art-amour) est omniprésent. Dans l'ensemble, cet enseignement est donc dominé par la considération des modes par lesquels Dieu est éminemment fécond et « productif » (production de la personne divine et des créatures). C'est la raison pour laquelle Thomas accorde aussi une attention spéciale à la différence qui sépare la procession de la personne divine et celle de la créature. Avec Bonaventure, dont l'influence apparaît ici plus importante que celle d'Albert, Thomas trouve alors dans le thème de la causalité des processions des personnes l'instrument théologique qui lui permet de maintenir la souveraine transcendance des personnes divines aussi bien que leur rapport de causalité à l'égard des créatures. Les personnes divines procèdent de toute éternité, au sein de la Trinité consubstantielle, comme la *raison* de la production des créatures (*ratio principiandi, ratio processionis, ratio productionis, ratio efficientiae*), tandis que les créatures procèdent dans le temps comme l'effet causé par ces processions (*effectus, principiatum, productum*).

Cette interprétation, qui attribue une place centrale à l'idée de procession, d'*exitus*, de production ainsi qu'à la notion de principe, repose en dernière analyse sur l'unité et la distinction des modes par lesquels une réalité est issue de Dieu. C'est par le binôme nature-intellect / volonté (libéralité, amour) que le théologien parvient à rendre compte de la procession des personnes divines aussi bien que de la procession des créatures, et c'est donc au sein de ce même binôme qu'il trouve également le moyen de manifester l'infinie différence et le rapport causal entre les processions des personnes et la procession des créatures.

Cette conception de la causalité de la procession du Fils et du Saint-Esprit comporte également un intérêt considérable pour l'intelligence théologique des missions des personnes. Thomas associe en effet le thème des processions divines comme *ratio* de la procession des créatures à la structure d'*exitus-reditus* qui

Digitized by Google

commande sa compréhension du réel. Ici encore, la doctrine de la Trinité créatrice apparaît comme le fondement qui permet d'expliquer un autre aspect du mystère divin : le retour des créatures à Dieu par la mission du Fils et du Saint-Esprit. Si les thèmes de l'*exitus-reditus* et de la causalité des processions divines sont bien présents dans les commentaires d'Albert et de Bonaventure, ils n'y reçoivent pourtant pas le relief que leur accorde Thomas, et l'usage qu'il en fait ici manifeste la profonde originalité de sa pensée théologique. Avec le concept de procession temporelle, il associe en effet la causalité recréatrice de la personne à sa causalité créatrice (la procession temporelle est *causa et ratio* du *reditus*, tout comme la procession éternelle est *causa et ratio* de la procession-*exitus* des créatures).

Avec la structure d'*exitus-reditus*, Thomas réunit également la causalité créatrice et recréatrice des personnes dans une même considération (l'*exitus* et le *reditus* ont lieu *per eadem*). L'œuvre des personnes dans le *reditus* présente cependant une profonde nouveauté : le don de la personne divine à la créature (la créature raisonnable, c'est-à-dire la créature produite à l'image de la Trinité, seule capable de recevoir les personnes divines). Le fondement trinitaire de l'*exitus*, dans ce contexte, est invoqué pour manifester la structure trinitaire du *reditus*. Thomas voit la procession temporelle du Saint-Esprit dans le prolongement de sa procession éternelle : *ratio* de l'*exitus* des créatures, la procession du Saint-Esprit est également la *ratio* du *reditus*, en tant que le Saint-Esprit est lui-même « possédé » en vertu du don sanctifiant qui porte la similitude de sa propriété éternelle (Amour). De la même manière, procédant comme la *ratio* de la production des créatures, le Fils procède temporellement comme la *ratio* du *reditus* en tant qu'il se donne à sa créature comme Verbe (prééminence de la propriété de *Verbe* en ce domaine) pour la conduire à sa fin.

Le thème de la sortie et du retour des créatures par les processions des personnes qui en sont la raison manifeste de la sorte la place décisive d'une doctrine trinitaire de la création pour une théologie trinitaire de l'économie divine. C'est là l'un des profits majeurs des développements du thème de la Trinité créatrice dans le commentaire de Thomas. Bien que les divers aspects du mystère du Dieu créateur et recréateur soient rigoureusement distingués, il n'est pas question ici d'une séparation radicale entre le traité de la Trinité, celui de la création et celui de la rédemption, ni d'un isolement de la « Trinité immanente » face à la « Trinité économique ». La connexion de ces divers aspects est au contraire constante dans l'exposé de Thomas. Si le théologien peut offrir une compréhension trinitaire de la grâce et de l'économie du salut (*reditus*), c'est parce que celle-ci, en toute réalité, s'appuie sur une compréhension trinitaire de la création (*exitus*). Thomas, davantage encore qu'Albert et Bonaventure – le nombre des passages étudiés et leur portée nous l'ont montré –, met un soin particulier à développer l'une et l'autre dans une vision organisée, malgré les limites que lui imposent le texte du Lombard et le mode du questionnement scolastique. La doctrine de la Trinité créatrice apparaît chez lui comme le fondement indispensable pour comprendre et manifester la dimension trinitaire de la vie dans le Christ.

L'œuvre créatrice des personnes divines éclaire donc leur œuvre recréatrice, tout comme la dimension trinitaire de l'économie, à l'inverse,

Digitized by Google

illumine notre saisie du mystère de la Trinité créatrice. La connexion de ces deux aspects fait ressortir de manière particulièrement significative la place du Père dans l'œuvre trinitaire *ad extra*. Opérant toutes choses par le Fils et le Saint-Esprit dont il est le principe, le Père apparaît également comme le « principe ultime » auquel nous retournons par les missions du Fils et du Saint-Esprit (les personnes envoyées en mission sont « possédées » comme *ductrices in finem vel conjungentes*). L'affirmation de la causalité des processions divines à l'égard de la procession des créatures et de leur retour à Dieu se situe au cœur de cet enseignement, dont elle constitue l'articulation majeure. Au principe de ces processions, il y a le Père. Au terme vers lequel ces processions divines nous reconduisent, il y a également le Père.

Thomas affirme constamment que tout vient de la Trinité et que tout retourne à la Trinité, mais, sans préjudice pour l'unité de la Trinité dans ses œuvres *ad extra*, il ne renonce pas à tenir la dimension personnelle de la sortie du principe et du retour au principe, en joignant à la considération de l'essence divine celle des propriétés personnelles et de l'ordre d'origine dans la Trinité. Il nous donne ainsi de percevoir que, au sein de l'indivisible Trinité, le « principe sans principe » est celui de qui tout est issu et celui à qui tout retourne par la causalité de la procession du Fils et du Saint-Esprit, qui sont avec lui un seul Dieu créateur et béatifiant.

Digitized by Google

Digitized by Google

TROISIÈME SECTION

LA TRINITÉ DANS LE TRAITÉ DE LA CRÉATION AU DEUXIÈME LIVRE

Le commentaire sur le deuxième Livre des *Sentences* ne reprend pas explicitement l'affirmation de la causalité des processions divines à l'égard de la procession des créatures, ni toutes les explications données dans le commentaire sur le premier Livre au sujet de la Trinité créatrice. Thomas y a d'abord en vue les créatures qui sont produites par Dieu, et c'est sous cet aspect qu'interviennent les précisions relatives à l'agir créateur de la Trinité. L'intérêt de Thomas pour une doctrine trinitaire de la création demeure cependant au premier plan, ainsi qu'en témoigne le *Prologue* sur ce deuxième Livre : dès les premières pages, le traité de la création est placé sous la considération de l'œuvre des trois personnes divines.

Digitized by Google

CHAPITRE XVII

LA TRINITÉ QUI CRÉE

Ainsi qu'on l'a déjà observé chez Albert et Bonaventure [1], l'exégèse théologique du récit de la *Genèse* constitue le lieu privilégié de la doctrine de la Trinité créatrice au deuxième Livre. L'apport de ce deuxième Livre réside moins dans de nouveaux éléments de doctrine que dans la théologie biblique qui en fournit le fondement, bénéficiant des principaux résultats de l'étude de la Trinité au premier Livre. A côté du *Prologue*, trois domaines principaux retiendront en particulier notre attention : l'exégèse christologique ou « filiologique » du premier verset de la *Genèse*, l'interprétation trinitaire de l'hexaéméron, puis la question de l'opération du Père *per Filium* [2].

1. LE *PROLOGUE* ET LA STRUCTURE DU DEUXIÈME LIVRE

Lorsqu'il étudie les créatures, Thomas entend faire œuvre de théologien. Son propos n'est pas celui des philosophes qui étudient les créatures selon qu'elles subsistent dans leur nature propre, mais celui du théologien qui considère les créatures en fonction du rapport qu'elles entretiennent avec Dieu.

Conformément aux explications données au *Prologue* général et à la *division du texte* de la dist. 2 du premier Livre, Thomas met en avant la structure de sortie-retour (principe-fin) ainsi que le thème de la sagesse, qui commandent son approche du réel : « Le théologien considère les créatures selon qu'elles sont issues du premier principe et sont ordonnées à la fin ultime qui est Dieu ; c'est pourquoi la sagesse est appelée à juste titre divine, puisqu'elle considère la cause

1. Voir ci-dessus ch. III (Albert) et ch. VIII (Bonaventure). Sans autre précision, les références à Albert et à Bonaventure renvoient désormais à ces deux chapitres.

2. L'œuvre créatrice du Verbe intervient à plusieurs reprises dans le thème de la connaissance angélique *in Verbo* ; mais celui-ci, ainsi qu'on va le voir, se rattache à la compréhension trinitaire de l'œuvre des six jours. La doctrine de l'image de Dieu occupe également une place importante dans ce traité de la création (dist. 16). La perspective de Thomas y est pourtant plus anthropologique que trinitaire, conformément au propos du deuxième Livre ; voir ci-dessus, ch. XII. Nous n'entrerons pas dans la question du péché contre le Saint-Esprit, qui fait jouer l'appropriation des attributs de puissance, sagesse et bonté aux personnes divines (dist. 43).

Digitized by Google

suprême qui est Dieu [1] ». Telle est la perpective sapientielle du traité théologique de la création : *exitus* des créatures *a principio*, puis *ordo* ou *ordinatio* à la fin ultime [2]. Thomas rappellera ce point avec insistance au début des principales sections de ce Livre : s'il traite des créatures, c'est « du point de vue du théologien » (*quantum ad considerationem theologi pertinet* [3]). Il prend également soin de rappeler l'unité du principe et de la fin. Le principe premier des créatures est réellement identique à leur fin ultime, à savoir Dieu lui-même qui est l'agent, l'exemplaire et la fin de toutes choses [4]. La structure du deuxième Livre, à ce premier niveau, s'inscrit très précisément dans l'organisation de la théologie proposée dès les premières pages du commentaire, avec la même simplicité et la même force de synthèse [5]. Elle se distingue de la structure proposée par Albert et par Bonaventure, de la même manière, par l'accent placé sur le rapport au principe et à la fin dans le cadre général de l'*exitus – ordo in finem*.

Matériellement, le plan de ce deuxième Livre s'avère pourtant plus complexe. Le binôme principe-fin s'applique d'abord à l'étude des créatures *in communi*, à la dist. 1. La structure d'*exitus – ordo in finem* est parfaitement adaptée au propos de cette première distinction : sortie des créatures *a principio* (q. 1 : c'est ici que trouve place l'interprétation trinitaire du premier verset de la *Genèse*, *In principio*), puis *ordo* à la fin ultime (q. 2). La suite du deuxième Livre concerne les créatures *in speciali*, dans trois grandes sections : les anges (dist. 2-11), la créature corporelle (dist. 12-15), puis l'homme, créature spirituelle et corporelle (dist. 16-44).

La section consacrée aux anges constitue en réalité, ainsi qu'on l'a déjà observé chez Albert et Bonaventure, un traité complet d'angélologie qui concerne aussi bien la production des anges par le premier principe que leur *ordo* à la fin qu'est Dieu. Il s'agit ici de la création des anges, de leur division par l'éloignement ou la conversion à Dieu (*aversio-conversio*), puis de la dignité des bons anges [6]. Le traité des créatures « purement corporelles » obéit à un propos plus déterminé puisqu'il concerne la « première institution » de la nature corporelle dans l'œuvre des six jours, suivant l'organisation traditionnelle de l'hexaéméron en trois sections : *opus creationis*, *opus distinctionis*, *opus ornatus* [7].

1. II *Sent. Prol.* : « Sed theologus considerat creaturas, secundum quod a primo principio exierunt, et in finem ultimum ordinantur qui Deus est : unde recte divina sapientia nominatur, quia altissimam causam considerat, quae Deus est ».

2. II *Sent.* d. 1, *div. prim. part. text.* et *div. sec. part. text.*

3. II *Sent.* d. 1, *div. prim. part. text.* ; d. 2, *div. text.* ; d. 12, *div. text.* ; cette précision, en regard du commentaire d'Albert qui manifestait un plus grand intérêt pour les sciences naturelles, constitue un trait caractéristique de l'approche de Thomas. La philosophie n'y est pas rejetée, mais Thomas l'intègre dans son propos proprement théologique ; cf. notamment d. 1, q. 1, a. 1 et a. 5.

4. II *Sent.* d. 1, *exp. text.*

5. Voir ci-dessus, ch. X.

6. II *Sent.* d. 2, *div. text.* ; la structure de sortie-retour s'applique également à la mission des anges : « ... sicut Filius exivit a Patre et venit in mundum, visibilis hominibus factus, Joan. XVI (v. 28) ; et similiter dicuntur [angeli] reverti ad Deum, quando, deposita visibili specie in pristinam invisibilitatem Deo similem revertuntur » (d. 10, q. un., a. 4, ad 1).

7. II *Sent.* d. 12, *div. text.* ; avec le septième jour de la création, cette section s'achève sur l'œuvre de « propagation » des créatures (d. 15, q. 3).

Digitized by Google

C'est dans ce contexte que Thomas développera l'interprétation trinitaire de l'hexaéméron. C'est également ici qu'il relèvera la signification de l'opération du Père « par le Fils » et sa portée pour une théologie trinitaire de la création.

Quant au traité *de homine*, il occupe la plus grande partie de la réflexion théologique du deuxième Livre. Placé sous le thème de l'image de Dieu, il commence par la « première institution » de l'homme (dist. 16-20), puis se poursuit par l'étude du péché qui a corrompu l'œuvre produite par Dieu (dist. 21-44), cette corruption appelant à son tour la « restauration » et la « perfection » que vient accomplir l'incarnation du Fils (Livres III et IV) [1]. La connexion entre les trois parties du traité des créatures *in speciali* est assurée en premier lieu par le texte biblique de la *Genèse* qui constitue le fil conducteur de l'ensemble de ce Livre, mais elle se fonde également sur la structure théologique de l'étude de la créature tripartite (*exitus a principio* et *ordo in finem*) ainsi que sur le thème de la nature corporelle et de la nature spirituelle. A la charnière des créatures purement spirituelles et purement corporelles, l'être humain est placé au centre de l'univers, réunissant en lui l'univers matériel et spirituel (microcosme). Cette connexion n'est pas sans importance pour notre recherche. Les explications de Thomas relatives au principe trinitaire de la création concernent toutes les créatures : ange, homme, créatures corporelles. Cela vaut aussi bien pour l'interprétation de *In principio* que pour l'analyse de la formule *per Filium* et, d'une manière générale, pour l'agir créateur des trois personnes divines. S'il y a distinction, ce n'est pas du côté de l'agir créateur lui-même, mais bien du côté des créatures : vestige de la Trinité pour toutes les créatures, et image pour l'ange et l'homme, de manière différenciée.

De plus, ainsi qu'on l'a vu avec davantage de détails dans l'analyse de la structure du commentaire, l'étude de l'institution de la nature humaine (*exitus*) et du péché qui brise la communion avec Dieu se poursuit par l'étude du *reditus* (Livres III et IV). Il ne faut dès lors pas oublier que, lorsqu'il enseigne la production des créatures par la Trinité créatrice, le théologien a en vue la première « étape » ou la première « œuvre » de l'économie divine. Celle-ci doit être comprise à la lumière de ce que Thomas a expliqué au premier Livre à propos des missions divines et de ce qu'il expliquera au troisième Livre dans l'étude du retour à Dieu par l'incarnation du Fils et par ses « fruits » (grâces et sacrements).

Le *Prologue* sur le deuxième Livre, après avoir rappelé la démarche du théologien dans son étude des créatures, détaille le principe trinitaire de l'*exitus* à partir d'un verset du Livre de *Job* : « Son esprit a orné les cieux, et par sa main accoucheuse il a fait sortir le serpent tortueux [2] ». Thomas y discerne trois éléments : le principe des créatures (*rerum principium*), l'acte de ce principe (*principii ipsius actus*) et l'effet de cet acte (*actus effectus*). Il n'y a pas lieu de nous arrêter longuement sur les deux derniers éléments, sinon pour relever les

1. Le traité de l'homme, de ce point de vue, s'étend de II *Sent.* d. 16 jusqu'à la fin du quatrième Livre, comprenant alors la création de l'homme, la chute et toute l'économie du salut (christologie, grâce, sacrements, gloire).

2. *Jb* 26, 13 : « Spiritus ejus ornavit caelos, et obstetricante manu ejus, eductus est coluber tortuosus ». Le texte des éditions courantes de la Bible présente ici d'importantes nuances par rapport à la traduction latine dont se sert Thomas.

Digitized by Google

thèmes que Thomas y met en valeur et dans lesquels nous pouvons percevoir plusieurs traits caractéristiques de sa pensée théologique. S'il souligne la réalité du péché (métaphore du « serpent tortueux »), Thomas accorde également un grand relief à la beauté du monde. Le monde créé, d'une part, est « orné » par Dieu. Le thème évoque assez précisément l'*opus ornatus* de l'hexaéméron. A côté de l'Écriture qui nous enseigne à voir la beauté et l'ornement du monde créé par la sagesse divine (*Si* 42, 21), le *Prologue* rappelle ces vers de Boèce, que S. Albert indiquait déjà à propos des idées divines (dans le même contexte que l'affirmation augustinienne : « celui qui nie les idées, nie le Fils ») : « Pulchrum pulcherrimus ipse mundum mente gerens[1] ».

Thomas développe ici l'image fort suggestive de la sage-femme (*obstetrix*). A la manière de l'accoucheuse qui préside à la naissance de l'enfant et pourvoit à ses besoins, la providence divine conserve les créatures dans l'être en leur accordant ce qui est nécessaire pour parvenir à leur fin. Dans son ordonnance, elle écarte les obstacles et tire même profit d'un mal en vue d'un bien[2]. La splendeur du monde instauré par la sagesse divine, d'autre part, n'a pas été entièrement détruite par le péché, puisque certaines créatures ont conservé cette beauté première[3]. Malgré le péché, le regard que le théologien porte sur le monde créé demeure donc profondément imprégné par la beauté de l'univers, dans la contemplation de la sagesse divine et de l'ordre de la providence. Le *Prologue* du commentaire sur le deuxième Livre présente ici une profonde continuité avec le *Prologue* général : la sagesse divine fournit au théologien la note dominante de son approche de la création et du gouvernement divin.

La Trinité créatrice apparaît dans le premier élément relevé par le *Prologue* (le principe lui-même). Son interprétation se révèle particulièrement riche. Thomas y décèle la présence de l'« esprit de bonté » (*spiritus bonitatis*) et de la « main de la puissance » (*manus potestatis*) par qui Dieu produit toutes choses. Dans une première étape, il rassemble autour de ces deux images plusieurs thèmes qui font référence au Dieu créateur, en situant leur enjeu face aux erreurs contraires à la foi chrétienne. Il s'agit, pour l'« esprit », du souffle créateur de Dieu (*Ps* 103, 30[4]) que Thomas rattache à deux thèmes de saveur néoplatonicienne dont nous avons déjà relevé l'importance pour la structure

1. Thomas, II *Sent. Prol.* ; cf. d. 16, q. un., a. 2, arg. 2 ; Boèce, *Cons. phil.*, lib. III, membrum 9 (*CCSL* 94, 52 ; cf. *PL* 63, 758-759) ; Albert, II *Sent.* d. 1, a. 5, arg. 4 ; cf. arg. 1.

2. II *Sent. Prol.* : « Sed obstetricatio pertinet ad providentiae gubernationem, qua creaturas per se subsistere non valentes, ad modum obstetricis in esse conservat, necessaria in finem ministrat, et impedimenta repellit, etiam mala in bonum ordinando ... ».

3. *Ibid.* : « Ornatus pertinet ad dispositionem rerum, quia eas varia pulchritudine decoravit, ut dicitur *Eccli.* 42 [21] : 'Magnalia sapientiae suae decoravit'. De hac etiam pulchritudine Boetius dicit : 'Pulchrum pulcherrimus ipse mundum mente gerens'. ... In caelo duo considerare possumus : scilicet stabilitatem, *Prov.* 3 [19] : 'Stabilivit caelos prudentia' ; et indeficientem claritatem, de qua *Eccli.* 24 [6] : 'Ego feci in caelis ut oriretur lumen indeficiens'. Unde per caelos intelligere possumus creaturas quae in decore suo firmiter perstiterunt ». On reconnaît ici dans le verset de l'*Ecclésiastique* 24, 6 (24, 4) une partie du passage placé par Albert en exergue de son *Prologue* général sur les *Sentences* ; mais Albert trouvait dans ce verset l'indication de la matière du troisième Livre.

4. Le *Psaume* 103 était déjà cité par le *Prologue* général pour l'œuvre créatrice du Fils-Sagesse (« omnia in sapientia fecisti », v. 24).

Digitized by Google

d'*exitus-reditus*, en rapport à la diffusion du bien : le thème dionysien de la diffusion des rayons par la bonté créatrice, et le thème augustinien de la bonté divine par laquelle tout subsiste [1]. Nous retrouvons ici un contexte doctrinal tout à fait caractéristique des *Prologues* de Thomas : diffusion de la bonté divine, flux des créatures issues de Dieu. Dans le prolongement des explications données à propos du Saint-Esprit créateur et de la volonté créatrice de Dieu, Thomas y voit l'affirmation qui s'oppose à la thèse de la création par une nécessité de nature : c'est par la liberté ou la libéralité de sa volonté que Dieu produit toutes choses. Notons que la *Somme de théologie* reprendra cet argument pour montrer que la révélation de la Trinité est nécessaire pour bien juger de la création [2]. Ici encore, le *Prologue* invoque Denys : « L'amour divin n'a pas permis qu'il demeurât sans germe [3] ». Albert acceptait l'interprétation trinitaire de ce passage (production des personnes divines et production des créatures) [4]. Thomas n'y retient que la production des créatures par l'amour divin, que l'on pourra approprier au Saint-Esprit [5]. Quant à la « main de la puissance », Thomas l'interprète également en référence au *Psaume* 103 (v. 28) : « Lorsque tu ouvres ta main, toutes choses sont remplies de ta bonté [6] ».

L'association de l'image de la main « ouverte » avec le thème de la bonté et de l'amour se trouve exprimée dans cette belle formule, que la suite du *Prologue* permet de comprendre au sens trinitaire : « La main ayant été ouverte par la clef de l'amour, les créatures ont procédé » (*aperta enim manu clave amoris, creaturae prodierunt*). Dans l'œuvre de cette « main » de Dieu, Thomas voit alors l'affirmation de la foi qui s'oppose à la thèse de ceux qui ont assigné une limite à la puissance divine en ne reconnaissant pas que Dieu a produit toutes choses *ex nihilo*. Les images du souffle et de la main, rattachées aux attributs de bonté (amour) et de puissance, ont ainsi pour fonction de manifester deux aspects fondamentaux de la doctrine de la création : la liberté de l'agir créateur de Dieu et la création *ex nihilo*.

Jusqu'ici, il n'était pas explicitement question de la Trinité créatrice. Les thèmes qui ont été mis en place ont cependant clairement suggéré l'interprétation trinitaire que le *Prologue* peut maintenant développer sans difficulté :

1. II *Sent. Prol.* : « Quia secundum Dionysium, sicut sol radios suos emittit ad corporum illuminationem, ita divina bonitas radios suos, id est participationes sui, diffundit ad rerum creationem. Et ideo Augustinus dicit, quod inquantum bonus est, sumus ». Denys et Augustin étaient déjà cités ensemble dans un contexte comparable en I *Sent.* d. 1, *exp. text.*, et c'est encore à eux que Thomas se réfère pour la structure d'*exitus-reditus* (bonté divine) en IV *Sent.* d. 49, q. 1, a. 3, qla 1, sol. Le thème de la diffusion des « bontés divines » est également repris par le *Prologue* sur le troisième Livre.

2. Ia, q. 32, a. 1, ad 3.

3. II *Sent. Prol.* : « Istum spiritum negaverunt qui posuerunt Deum produxisse res ex necessitate naturae, et non ex liberalitate voluntatis ; contra quos dicit Dionysius quod divinus amor non permisit eum sine germine esse » ; cf. Denys, *De div. nom.*, c. 4, § 10 (*Dionysiaca*, t. 1, p. 201 ; cf. *PG* 3, 707-708).

4. Albert, *Super Dion. de div. nom.*, c. 4, n° 120 ; voir ci-dessus, ch. IV,2,B.

5. Thomas, II *Sent.* d. 26, q. un., a. 1 ; III *Sent.* d. 32, q. un., a. 1, contra 3 ; cf. *Super Dion. de div. nom.*, c. 4, lect. 9, (éd. Marietti, n° 409).

6. « Aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate » ; l'expression évoque le thème des deux « mains » de Dieu chez saint Irénée (*Adversus Haereses*, lib. IV, Praef. 4 ; *SC* 100, 390-391 ; cf. *PG* 7, 975).

Digitized by Google

« Et c'est ainsi que la Trinité des personnes apparaît dans la production des créatures. Dans l'‘esprit' [apparaît] le Saint-Esprit lui-même, duquel il est dit en *Sagesse* 1, 7 : 'l'Esprit du Seigneur a rempli toute la terre'. Dans la 'main' [apparaît] le Fils, qui est aussi appelé le bras du Père en *Job* 40, 4 [40, 9] : 'as-tu un bras comme Dieu, as-tu une voix qui tonne pareillement ?', du fait qu'il est lui-même la puissance et la sagesse de Dieu, [comme il est dit en] I *Cor.* I, 24, et que 'toutes choses ont été faites par lui', [selon] *Jean* 1, 3. Et dans le pronom 'sa' [= *eius*] est exprimée la personne du Père, de qui sont et le Fils et le Saint-Esprit, et de qui il est dit en *Genèse* 1, 1 : 'Dans le principe Dieu créa le ciel et la terre' [1] ».

L'usage des métaphores du souffle et de la main appartient au genre propre d'un *Prologue*, qui s'en sert de manière privilégiée pour discerner dans l'Écriture (Ancien et Nouveau Testament) les thèmes que la théologie rationnelle développera au moyen de ses ressources plus rigoureuses. La notion de *principe* révèle ici encore sa fécondité pour une théologie trinitaire de la création : l'interprétation trinitaire concerne le *principium* des créatures. Cette interprétation trinitaire s'appuie d'une part sur les explications données au sujet de la bonté (souffle) et de la puissance (main), directement associées à la vérité de la foi chrétienne que Thomas a située face aux erreurs contraires. Elle se fonde d'autre part sur l'Écriture dont Thomas, pour chacune des personnes divines, produit d'autres passages qui renvoient à des thèmes bien établis en théologie trinitaire. L'interprétation pneumatologique ne pose guère de problèmes (*spiritus – Spiritus* [2]) : le Saint-Esprit « remplit » toute la terre. Le verset du Livre de la *Sagesse* fait ici écho au *Psaume* 103 qui comportait déjà cette idée. Il faut le comprendre à la lumière des explications relatives à la bonté qui « diffuse ses rayons » ou ses « participations » dans la création, aussi bien qu'en fonction du thème de la fécondité de l'amour. Quant à la désignation du Fils comme « bras du Père », elle s'appuie sur une interprétation traditionnelle que Thomas a déjà expliquée au premier Livre. Puisque le Père opère toutes choses *par le Fils*, la puissance est appropriée au Fils. Il s'agit ici non pas exactement de la *potentia* (appropriée au Père), mais de la *virtus* en tant qu'elle désigne ce par quoi la puissance « sort » vers l'acte. Lorsque l'on dit que le Père opère par sa *virtus*, on signifie alors le Fils par qui le Père produit toutes choses, et c'est dans le même sens que Thomas, avec Grégoire le Grand, voit dans le Fils le « bras du Père » (*brachium Patris*) [3]. L'expression « bras du Père » appartient de la sorte au même contexte doctrinal que l'expression « per Filium » à laquelle Thomas

1. II *Sent. Prol.* : « Et sic apparet in productione creaturarum Trinitas personarum. In spiritu ipse Spiritus sanctus, de quo dicitur *Sap.* I [7] : 'Spiritus Domini replevit omnem terram'. In manu Filius, qui etiam brachium Patris dicitur *Job* XL [4] : 'Si habes brachium sicut Deus, et si voce simili tonas ?' eo quod ipse est virtus et sapientia Dei, I *Cor.* I [24] ; et 'Omnia per ipsum facta sunt', *Joan.* 1 [3]. Sed in pronomine 'ejus' persona Patris exprimitur cujus est et Filius et Spiritus sanctus de quo dicitur *Gen.* I [1] : 'In principio creavit Deus caelum et terram' ».

2. Dans son *Expositio super Iob ad litteram*, Thomas lira également l'indication du Saint-Esprit dans ce passage (*Job* 26, 13).

3. I *Sent.* d. 34, q. 2, ad 1 ; Grégoire le Grand, *Moralia in Iob*, cap. XXXII, V, 7 (*CCSL* 143B ; cf. *PL* 76, 639) ; cf. aussi I *Sent.* d. 14, *exp. text.* La même explication sera reprise au troisième Livre pour montrer la convenance de l'incarnation du Fils : c'est par le Fils que le Père agit dans ses créatures et vainc le diable (III *Sent.* d. 1, q. 2, a. 2, ad 2 ; cf. sol.).

Digitized by Google

va prêter une grande attention dans la suite de son commentaire [1]. Le *Prologue* n'explique pas davantage cette attribution, mais il avance à son appui deux passages du Nouveau Testament qui résument l'œuvre créatrice du Fils, ainsi que nous avons pu l'observer dès le *Prologue* général : le Fils est la sagesse et la *virtus* de Dieu (I *Co* 1, 24), et c'est par lui que tout a été fait (*Jn* 1, 3).

Ce n'est qu'après avoir situé le Saint-Esprit et le Fils dans la création que Thomas précise la place du Père. L'interprétation repose ici sur la construction du verset biblique en exergue. Le Saint-Esprit créateur est l'Esprit *du Père* (*spiritus ejus*), tout comme le Fils créateur est le Fils *du Père* (*manus ejus*). Dans cette interprétation, le Père est clairement désigné comme le principe des personnes divines dont la causalité créatrice vient d'être expliquée. Thomas ne produit qu'un seul passage biblique à l'appui de cette interprétation, mais il s'agit ici encore d'un verset qui tient une place tout à fait exceptionnelle dans la théologie de la création : *Genèse* 1, 1 [2]. Thomas va en montrer plus loin la signification trinitaire [3]. Le Père est ici désigné par le mot « Dieu » (« Dans le principe *Dieu* créa le ciel et la terre ») ; l'Écriture indique également l'œuvre du Fils lorsqu'elle parle du « principe », le Saint-Esprit étant de son côté nommé par son nom propre (*Gn* 1, 2 : « l'Esprit du Seigneur planait sur les eaux »). Il s'agit d'une interprétation patristique (les scolastiques la lisent chez Augustin) dont Thomas reconnaît la pleine légitimité à côté des autres interprétations qui ne font pas intervenir le point de vue trinitaire. Comme Albert et Bonaventure, il en recueillera les fruits pour exclure les erreurs contraires à la foi chrétienne au sujet de la création.

La compréhension trinitaire de la création apparaît ainsi au cœur du propos de Thomas au seuil de son traité de la création, dans un climat théologique dominé par les thèmes de la bonté, de la sagesse et de la puissance du Dieu créateur (les trois attributs qui constituent la « parfaite raison de principe » [4]), ainsi que par la beauté de l'univers. Tandis qu'Albert et Bonaventure ne prêtaient guère d'attention au principe trinitaire de la création dans leurs *Prologues*, Thomas manifeste ici la profonde continuité de sa pensée théologique lorsqu'il est question de la production des créatures. La création, pour le théologien, n'est pas seulement l'œuvre de l'essence divine, mais bien celle des trois personnes. Suivant son genre propre, à la manière d'une fresque biblique en miniature, le *Prologue* se contente d'une esquisse des principaux thèmes associés à l'œuvre créatrice des personnes divines. Ces thèmes font écho aux explications plus détaillées données dans le premier Livre, et ils introduisent précisément les points de doctrine que Thomas va développer dans son commentaire sur le deuxième Livre : l'exégèse du premier verset de la *Genèse*, l'interprétation trinitaire de l'hexaéméron et l'opération du Père *per Filium*.

1. II *Sent* d. 13, q. un., a. 5.

2. Thomas l'invoque pour fonder la notion même de création, en II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 2, contra 1 ; davantage encore, la première question du deuxième Livre est intégralement bâtie sur *Gn* 1, 1, ainsi qu'on va le voir dans l'étude de l'expression *In principio*.

3. II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 6 et d. 12, q. un., a. 5, ad 5.

4. I *Sent.* d. 2, *div. text.* ; d. 35, *div. text.*

Digitized by Google

2. *IN PRINCIPIO*

Chez Thomas, l'interprétation (*expositio*) de *In principio* prend place au terme de la première série d'articles consacrés à la question du principe de la création (*de creaturis secundum exitum earum a principio* [1]). Albert, ainsi qu'on l'a vu, la plaçait au début de son traité de la création, tandis que Bonaventure lui accordait une place plus marginale dans les *dubia* examinés au terme de la première partie de la dist. 1 [2]. Ces différences peuvent aisément s'expliquer par la manière suivant laquelle chacun de nos auteurs situe son commentaire par rapport au texte du Lombard. Les *Sententiae* placent en effet le premier verset de la *Genèse* en tête du deuxième Livre [3]. Plus attaché au texte du Lombard, le commentaire d'Albert commence tout naturellement par l'exégèse de ce verset biblique [4]. Quant à Bonaventure, puisqu'il s'agit d'un problème touchant à la *littera* des *Sentences*, il le place dans la série des explications relatives au texte lui-même. Thomas, de son côté, fait valoir l'exégèse de *In principio* après avoir établi les points de doctrine qui serviront à son exégèse, mais il l'intègre au corps de ses questions puisque cette exégèse permet de réfuter les erreurs contraires à la foi catholique qu'il vient d'exposer. L'interprétation du premier verset de la *Genèse* se présente ainsi, chez Thomas, comme la conclusion théologique et biblique qui résume sa doctrine *de principio*.

Comme Albert et Bonaventure, Thomas accueille une triple *expositio* du premier verset de l'Écriture : 1) *In principio* peut signifier « dans le Fils » (*in Filio*) ; 2) *In principio* peut également être compris au sens du « commencement du temps » (*in principio temporis*) ; 3) *In principio* peut enfin signifier « avant toutes choses » (*ante omnia*) [5]. Cet ordre des interprétations reprend exactement celui du commentaire d'Albert (Bonaventure suit l'ordre inverse). D'une manière générale, l'étroite correspondance entre le commentaire d'Albert et celui de Thomas, malgré certaines différences de détails, ne laisse guère de doute sur la dépendance du bachelier à l'égard de son ancien maître [6]. Chacune de ces interprétations traditionnelles (exégèses des *sancti*) permet également d'exclure une erreur commise au sujet de la création [7]. Or les erreurs détaillées à propos

1. II *Sent.* d. 1, *div. prim. part. text.* ; d. 1, q. 1, a. 6.

2. Albert, II *Sent.* d. 1, a. 1 (ci-dessus, ch. III,2) ; Bonaventure, II *Sent.* d. 1, p. 1, dubium 2 (ci-dessus, ch. VIII,2).

3. *Sententiae*, lib. II, dist. 1, c. 1, n° 1 (t. 1/2, p. 329-330).

4. Cf. J. Hinz, *Verhältnis des Sentenzenkommentars von Thomas von Aquin zu dem Alberts des Grossen (Vergleich von Buch II)*, Diss. Würzburg, 1936, p. 14.

5. Thomas, II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 6 ; cette organisation des interprétations apparaît dans la série des arguments et dans leurs réponses (première interprétation : arg. 1-2 ; deuxième interprétation : arg. 3-4 ; troisième interprétation : arg. 5-7) aussi bien que dans le corps de l'article.

6. Pour presque chacun des éléments présents dans l'art. 6 de Thomas (arguments, réponse, solution des objections), on trouve sans difficulté un précédent chez Albert, II *Sent.* d. 1, a. 1 et *Summa de creaturis*, p. 1 (*De quatuor coaequaevis*), tract. 4, q. 73, a. 3, quaest. 1-2. Chez Bonaventure, l'examen du *dubium* qui concerne cette question ne comporte pas les mêmes séries d'arguments.

7. Thomas, *ibid.*, sol. : « Triplex expositio posita conveniens est secundum sanctos, per quam multiplex error excluditur » ; la même affirmation se lit chez Albert et Bonaventure. Ces trois interprétations patristiques appartiennent au bien commun de la théologie latine ; elles sont

Digitized by Google

de *In principio* (art. 6) correspondent exactement à la doctrine des articles que Thomas vient de consacrer au principe de la création : l'erreur des manichéens, exclue par la création *in Filio*, s'oppose à l'unité du principe premier de qui tout est issu par la création (art. 1-2) ; l'erreur concernant l'éternité du monde, exclue par la création « au commencement du temps », s'oppose à la doctrine de la foi catholique qui pose un commencement temporel du monde créé (art. 5) ; l'erreur concernant l'activité créatrice des créatures spirituelles, exclue par la création du ciel et de la terre « avant toute choses », s'oppose enfin à la foi qui ne reconnaît qu'un seul créateur (art. 3-4) [1]. On perçoit ici en toute clarté le lien organique en vertu duquel, chez Thomas, l'exégèse théologique de *In principio* appartient de plein droit à la doctrine de la création.

In principio : première interprétation

La première *expositio* voit donc dans le *principe* la personne du Fils. La position du problème se présente dans les mêmes termes que chez S. Albert, bien que Thomas, à cet endroit, n'entre pas encore dans la question de l'opération *per Filium* soulevée par Albert [2]. Elle fait également écho au *Prologue*, qui voyait déjà la dimension trinitaire de la création dans l'étude du *principe*.

Cette première interprétation est discutée comme les autres avec S. Augustin [3]. Il s'agit ici de montrer comment l'expression *In principio* peut désigner le Fils, alors que le nom *principium* est approprié au Père qui est le « principe de toute la divinité » (Augustin), la formule *in ipso* étant de son côté appropriée au Saint-Esprit (*Rm* 11, 36 ; Augustin encore) [4]. Le problème n'est pas négligeable si l'on tient compte de la rigueur du procédé d'appropriation et de l'attention que Thomas prête aux questions de langage dans sa théologie trinitaire. La réponse ne pose pourtant guère de difficultés. Elle se place également au plan des appropriations, en faisant jouer une double distinction qui reprend la solution de S. Albert. S'il est vrai que la raison de « principe efficient » est appropriée au Père, on approprie cependant au Fils la raison de « principe exemplaire par mode d'art », puisqu'il est la sagesse et l'art du Père [5].

toutes présentes chez Augustin qui les a transmises au théologiens médiévaux ; voir ci-dessus, ch. III,2.

1. *Ibid.* : « Per primam excluditur error Manichaei ponentis plura principia : quia in principio uno effectivo, et non in pluribus, res factae dicuntur. Per secundam excluditur error aeternitatis mundi, in hoc quod mundus principium durationis habere ponitur. Per tertiam excluditur error ponentium visibilia a Deo creata mediante spirituali creatura, in hoc quod ponitur caelum et terra esse primo creata ».

2. Albert confrontait ici l'expression « per Filium » avec l'expression « in Filio » (II *Sent.* d. 1, a. 1, première *expositio*, arg. 4-5 et ad 4-5) ; ce n'est qu'à la dist. 13 (a. 5) que Thomas examinera plus longuement la formule « per Filium ».

3. Voir notamment A. Solignac, « Exégèse et Métaphysique. Genèse 1, 1-3 chez saint Augustin », dans *In principio*, p. 153-171 ; D. Cerbelaud, *Création et Trinité*, p. 531-572 ; M.-A. Vannier, « *Creatio* », « *conversio* », « *formatio* » *chez S. Augustin*, p. 114-122.

4. Thomas, II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 6, arg. 1-2 ; cf. Albert, II *Sent.* d. 1, a. 1, première *expositio*, arg. 1-2 ; pour l'affinité entre le nom *principium* et la personne du Père, voir Thomas, I *Sent.* d. 29 ; ci-dessus, ch. XVI,2,B ; pour l'appropriation du ternaire *ex ipso, per ipsum, in ipso*, voir I *Sent.* d. 36, q. 1, a. 3, ad 5 ; ci-dessus, ch. XI.

5. Thomas, II *Sent.* d. 1, q 1, a. 6, ad 1 : « Ratio principii effectivi appropriatur Patri, sed ratio principii exemplaris per modum artis appropriatur Filio, quia est sapientia et ars Patris » ; cf. notamment I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 3, ad 2 : « Verbum dicitur potentia operativa

Digitized by Google

L'appropriation de la causalité efficiente au Père doit être comprise dans le même sens que l'appropriation de la puissance, de la création ou de la paternité à l'égard des créatures. Elle se fonde sur la notion du Père comme « principe sans principe » dans la Trinité. C'est également dans un sens comparable que, dans le domaine du retour à la fin, on peut poser une « réduction » au Père, en joignant la considération de l'*ordo* des personnes à la causalité indivise de la Trinité [1]. Quant à l'appropriation de la causalité exemplaire au Fils, elle apparaît clairement dans la ligne de l'appropriation de la sagesse et de l'art, qui se fonde à son tour sur la propriété du Verbe.

La deuxième étape de la réponse ne présente pas davantage de difficultés. Si « être dans ce qui contient et sauve » est approprié au Saint-Esprit, en raison de la causalité de la bonté, on approprie pourtant au Fils de contenir « à la manière de l'art qui contient l'œuvre d'art », c'est-à-dire à la manière suivant laquelle une chose réside dans la similitude qui en est l'exemplaire [2]. Nous retrouvons ici, une fois encore, le thème l'Artiste divin qui opère toutes choses par son art et sa bonté. Cette appropriation présente les mêmes traits que la précédente : la causalité exemplaire est appropriée au Fils, en raison de la propriété du Verbe qui procède par mode d'intellect. L'appropriation révèle ici toute sa valeur pour une théologie trinitaire de la création. Davantage que les ternaires *aeternitas-species-usus* (Hilaire de Poitiers) et *unitas-aequalitas-nexus* (Augustin), auxquels Thomas avait consacré d'abondants développements au premier Livre [3], le ternaire puissance-sagesse-bonté apparaît bien mieux adapté aux besoins de la théologie trinitaire dans l'étude de l'agir divin *ad extra*. Il commande l'appropriation de la causalité efficiente, exemplaire et finale, et se fonde en dernière analyse sur les propriétés des personnes : principe sans principe, Verbe et Amour.

Thomas ne fait pas valoir, dans ce contexte, le fondement de l'appropriation qu'Albert trouvait dans « l'ordre des mots » du texte de la *Genèse* (*ex ordine verborum* [4]). Cette interprétation plus globale, qui s'appuie également sur le thème de l'exemplarité permettant de voir dans le « principe » la personne du Fils, sera évoquée plus loin [5]. A ce premier stade, Thomas se contente des éléments strictement nécessaires au problème posé par l'étude de *In principio* : les thèmes de la sagesse et de l'art suffisent pour l'appropriation de la causalité exemplaire (*ratio principii exemplaris*) au Fils, et permettent ainsi de légitimer

Patris per modum artis » ; Albert, II *Sent.* d. 1, a. 1, première *expositio*, ad 1 : « Principium sonat duplicem causam, scilicet efficientem, et quoad hoc magis conveniret Patri, et sonat exemplarem qua est mundus sensibilis, et quoad hoc magis convenit Filio, qui est sapientia et ars Patris » ; cf. aussi *Summa de creaturis*, p. 1, tract. 4, q. 73, a. 3, quaest. 1, arg. 3 : « ...In Filio, secundum quod est sapientia et ars Patris » ; ad 3 : « ... Et sic Pater creat in Filio, sicut in virtute et arte ».

1. Thomas, II *Sent.* d. 38, q. un., a. 1, ad 2.

2. II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 6, ad 2 : « Esse 'in', sicut in continente et salvante, appropriatur Spiritui sancto propter appropriatum bonitatis ; sed esse 'in' per modum quo artificiatum est in arte, et res in sua similitudine, appropriatur Filio ». Cf. notamment I *Sent.* d. 36, q. 1, a. 3, ad 5 ; Albert, II *Sent.* d. 1, a. 1, première *expositio*, ad 2.

3. Thomas, I *Sent.* d. 31, q. 2 et 3.

4. Albert, II *Sent.* d. 1, a. 1, ad 1.

5. Thomas, II *Sent.* d. 12, q. un., a. 5, ad 5.

Digitized by Google

la première exégèse : Dieu a tout créé dans le principe, c'est-à-dire dans son Fils.

Avec la même brièveté, Thomas précise que cette première interprétation exclut l'erreur des manichéens qui posent plusieurs principes des créatures. Suivant la structure de cette question, l'exégèse trinitaire constitue alors l'application majeure du texte biblique, puisqu'elle concerne l'unité du principe créateur, c'est-à-dire le fondement premier de toute la doctrine de la création [1]. Notons que Bonaventure, à la suite de Pierre Lombard, mentionnait également dans ce contexte l'erreur des platoniciens qui auraient enseigné trois principes éternels des créatures (Dieu, la matière et l'exemplaire) [2]. Quant à Albert, il trouvait la réfutation de cette même erreur dans la seconde exégèse de *In principio* [3]. Thomas, dans cet article, ne fait pas état de l'erreur attribuée aux platoniciens. Il souscrit pourtant ailleurs à la position critique de ses devanciers face à Platon [4], en inscrivant son erreur dans un vaste aperçu de l'histoire des doctrines philosophiques [5]. Cette omission, dans notre article, s'explique vraisemblablement par le souci de concision et de synthèse du commentaire de Thomas. L'hérésie des manichéens, la plus manifestement contraire à la foi catholique sur la question de l'unité du principe créateur, résume ici les autres erreurs commises à ce sujet [6]. Si la doctrine de la création dans le Fils permet de l'exclure, c'est d'abord par l'affirmation d'un unique principe de la création : l'unité de ce principe qu'est le Fils s'oppose à toute doctrine posant une pluralité des principes. Si, en franchissant un pas supplémentaire, on tient compte de l'universalité de la causalité exemplaire appropriée au Fils, cet enseignement permet également de manifester l'origine divine de toutes les créatures et de toute la créature (forme et matière). Toutes les formes doivent être « réduites » au créateur comme à leur principe exemplaire, et la matière elle-même, malgré son imperfection (*ens in potentia*), tient son être de Dieu [7]. La thèse manichéenne d'une séparation entre le Dieu de l'Ancien Testament (créateur du monde corporel) et le Dieu du Nouveau Testament (créateur des êtres bons, invisibles et spirituels [8]), se trouve alors réfutée par l'affirmation de l'unité du principe créateur et de l'unité de toute l'économie divine : *in Filio.*

In principio : autres interprétations

Avec les deux autres interprétations de *In principio*, nous quittons la théologie trinitaire. Le commentaire de Thomas comporte bien certaines références

1. II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 1.

2. Bonaventure, II *Sent.* d. 1, p. 1, dubium 2 ; *Sententiae*, lib. II, dist. 1, c. 1 (t. 1/2, p. 330).

3. Albert, II *Sent.* d. 1, a. 1, sol.

4. Thomas, II *Sent.* d. 1, *exp. text.* : « 'Plato namque tria initia existimavit'. Sciendum quod in hoc Plato erravit, quia posuit formas exemplares per se subsistentes extra intellectum divinum, et neque ipsas neque materiam a Deo esse habere ».

5. Thomas, II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 1, sol. ; l'attention prêtée à Platon, dans ce contexte, est beaucoup moins importante que celle que l'on trouvait chez Albert (d. 1, a. 3-5).

6. Thomas, *ibid.* ; l'erreur des manichéens y est présentée dans le prolongement de celles d'Empédocle et de Pythagore qui ont posé une opposition entre un principe bon et un principe mauvais : « Et exinde, pullulavit haeresis Manichaeorum, qui ponunt duos deos... ».

7. II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 1, ad 5.

8. *Ibid.*, sol.

Digitized by Google

à la foi trinitaire dans le contexte de la notion de création et dans celui du commencement temporel du monde (deuxième interprétation), mais, contrairement aux commentaires d'Albert et de Bonaventure, le rapport entre la génération du Fils (Verbe) et la création n'y reçoit qu'une attention fort restreinte [1]. La discussion se situe davantage au plan du concept de création, en faisant jouer la distinction entre la démarche de la raison philosophique et celle de la foi. Il ne sera pas sans intérêt de noter les positions caractéristiques de Thomas à cet égard. Elles nous permettront également de situer brièvement la doctrine thomasienne de la création face à celles d'Albert et de Bonaventure.

La deuxième exégèse (« au commencement du temps ») soulève deux difficultés principales relatives au temps lui-même. Pour Thomas (Aristote), le temps se prend du mouvement dont il est le nombre ou la mesure [2]. Le temps, à proprement parler, ne peut donc avoir commencé qu'avec le premier être en mouvement (le premier « mobile »). C'est la raison pour laquelle, chez nos médiévaux, le temps est directement associé au mouvement des corps célestes : ce qui est « premier dans son genre » est la mesure de tout ce qui vient ensuite [3].

Le texte de la *Genèse* fait ici difficulté, puisqu'il enseigne que le « firmament » n'est créé que le deuxième jour. Le temps, attaché au firmament et à son mouvement, ne peut donc pas avoir commencé le premier jour ... [4]. Le temps, d'autre part, est considéré par tous nos auteurs comme l'une des quatre « réalités » qui ont été créées en tout premier lieu (*primo creata*) [5]. Comment comprendre alors que le temps ait été créé au commencement de lui-même ? La réponse à cette seconde objection est aisée. Le temps n'est pas mesuré par un autre temps, mais il a commencé « in principio temporis » comme dans ce par

1. Chez Albert et Bonaventure, la connexion de ces points de doctrine n'intervenait pas dans l'étude de *In principio*, mais dans le cours de leur commentaire sur le deuxième Livre. Plus concis et formel dans l'approche de ces problèmes, le commentaire de Thomas n'offre pas les mêmes parallèles.

2. La notion de temps comporte deux éléments principaux : un fondement « matériel » qui est le mouvement (succession, *prius* et *posterius*), et un élément « formel » qui réside dans l'acte de l'âme qui mesure ou « nombre » le mouvement ; cf. notamment I *Sent.* d. 19, q. 2, a. 1 ; d. 37, q. 4, a. 3 ; II *Sent.* d. 2, q. 1, a. 1-3 ; d. 12, q. un., a. 5, ad 2.

3. II *Sent.* d. 2, q. 1, a. 2, sol. ; nous retrouvons ici, sous l'aspect de la mesure, le thème de l'influence du *primum*.

4. II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 6, arg. 3 ; cf. notamment Bonaventure, II *Sent.* d. 1, p. 1, dubium 4. Pour les diverses interprétations du « firmament », voir notamment II *Sent.* d. 14, q. un., a. 1-4. C'est précisément en tant que le mouvement des corps célestes exerce une causalité motrice à l'égard du mouvement dans le monde inférieur que Thomas reconnaît une influence des astres envers la génération et la corruption (d. 15, q. 1, a. 2). Mais il apporte un grand soin à souligner que cette influence des corps célestes ne s'étend jamais aux actes humains volontaires (*ibid.*, a. 3) ; cf. Th. Litt, *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, « Philosophes médiévaux, 7 », Louvain, Paris, 1963, p. 110-219. Thomas manifeste par ailleurs une certaine réserve face aux diverses théories cosmologiques qu'il discute à ce propos ; L. Elders, « Les cosmologies médiévales », *RT* 93 (1993) 97-110, cf. 104-107.

5. Thomas, II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 6, arg. 4 ; il s'agit du « ciel empyrée », des anges, de la matière des quatre éléments et du temps, que les scolastiques appellent *coaeva* ou *coaequaeva*, cf. d. 12, q. un., a. 5. Ce sont là les quatre réalités étudiées par Albert dans la première partie de sa *Summa de creaturis* : *de quatuor coaequaevis* ; pour cet argument, cf. tract. 4, q. 73, a. 3, quaest. 1, arg. 1.

Digitized by Google

quoi il a débuté, à la manière de la ligne qui commence par le point [1]. La réponse à la première objection s'avère plus complexe. Elle engage en effet une discussion qui tient compte des deux grandes traditions d'interprétation de l'hexaéméron que nous allons examiner plus loin : celle d'Augustin qui pose la création simultanée des êtres dans leur matière et dans leur forme, puis celle de la majorité des Pères qui voient dans le texte de la *Genèse* l'indication d'une succession temporelle. Thomas ne manifeste ici aucune préférence pour l'une ou l'autre interprétation. Dans le premier cas, le « commencement » dans lequel les créatures sont produites ne désigne pas le temps comme mesure de la création, mais comme ce qui lui est associé : le temps commence simultanément avec la création. Dans le second cas, le temps désigne le nombre de cette « vicissitude » qu'est le passage du non-être à l'être [2], ou alors l'*aevum* créé simultanément avec le ciel et la terre [3]. Les deux interprétations font ainsi droit au donné de la foi en posant un commencement de la durée (*principium durationis*) qui exclut l'éternité du monde.

La principale difficulté réside ici dans le concept de création. En quoi consiste la *ratio creationis* ? Deux éléments lui sont nécessaires : l'absence de préalable hormis Dieu lui-même, et la priorité du non-être par rapport à l'être dans la créature produite [4]. Pour Thomas, cette priorité ne doit cependant pas être comprise dans l'ordre de la durée ou du temps, mais dans l'ordre ontologique : il s'agit d'une priorité de nature (*prioritas naturae*), de telle sorte que sans l'influence de la cause première la créature disparaîtrait. Thomas fait valoir ici la différence qui sépare la génération du Fils et la production des créatures. Le Fils, possédant le même *esse* absolu que le Père, ne dépend pas de lui, tandis que la créature dépend de son créateur à tel point que, abandonnée à elle-même, elle retournerait au néant [5]. L'affirmation de la création *ex nihilo* résume ces deux éléments : la créature est produite « à partir de rien », et elle conserve un rapport de nature au non-être duquel elle est tirée. C'est de cette manière que la création peut être tenue et démontrée par la raison philosophique.

Si, au-delà de ces deux éléments, on voit dans la création *ex nihilo* l'affirmation d'un commencement dans la durée, ce n'est plus en vertu de la démarche de la raison, mais en vertu de la foi. La raison se trouve en effet incapable de prouver que le monde créé a un commencement dans la durée [6]. Au jugement de

1. Thomas, II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 6, ad 4 ; cf. Albert, *Summa de creaturis*, p. 1, tract. 4, q. 73, a. 3, quaest. 1, ad 1.

2. On ne peut pas parler ici d'un mouvement, puisque la création, comme telle, ne comporte pas de mutation mais seulement un commencement absolu (*ex nihilo*) par la réception de l'être, cf. II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 2, sol. et ad 2.

3. II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 6, ad 3 ; pour cette double interprétation, voir aussi d. 12, q. un., a. 5, ad 3. Cf. Albert, II *Sent.* d. 1, a. 1, deuxième *expositio*, ad 1-2. On entend par *aevum* la mesure des êtres permanents qui ne sont pas soumis à la variation et à la succession (*prius et posterius*) ; Thomas l'explique longuement à propos des anges (d. 2, q. 1, a. 1-2).

4. II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 2, sol. : « Sciendum est autem quod ad rationem creationis pertinent duo. Primum est ut nihil praesupponat in re quae creari dicitur. ... Secundum est, ut in re quae creari dicitur, prius sit non esse quam esse ».

5. *Ibid.* ; c'est cette doctrine que le *Prologue* sur le deuxième Livre rattachait au thème de l'« accouchement ».

6. *Ibid.* : « Si autem accipiamus tertium oportere ad rationem creationis, ut scilicet etiam duratione res creata prius non esse quam esse habeat, ut dicatur esse ex nihilo, quia est tempore

Digitized by Google

Thomas, en effet, tous les arguments que l'on peut apporter sur le plan philosophique pour affirmer ou exclure la création d'un monde éternel n'ont qu'une valeur probable ou sophistique. Le dossier de cette question ne manque pourtant pas de tels arguments : il donne lieu à l'un des plus longs articles du commentaire, avec de très nombreuses raisons *pro* et *contra* [1]. D'une manière générale, la position de Thomas doit beaucoup à celle d'Albert, tandis qu'elle se distancie clairement de celle de Bonaventure. Avec Albert, Thomas soutient que le commencement temporel du monde créé n'est pas rigoureusement démontrable : il faut le tenir par la foi. Quant à l'opinion d'Aristote, Thomas y voit l'affirmation de l'existence des créatures *ab aeterno* du point de vue de l'ordre actuel des créatures. C'est là sans doute l'opinion philosophique la plus probable parmi les pièces du dossier, mais Thomas en souligne la fausseté, sans aucune ambiguïté [2]. Il s'applique également à réfuter les arguments produits en faveur de la démonstrabilité de la non-éternité du monde. Dans l'ensemble, l'enseignement du jeune Thomas au sujet de l'éternité du monde est déjà celui que, malgré certaines modifications de détails, on pourra trouver dans ses œuvres ultérieures, à l'exception du problème précis de la réelle *possibilité* d'un monde éternel, qu'il ne semble défendre en toute clarté qu'à partir du *De aeternitate mundi* [3].

Au-delà de la faiblesse de tel ou tel argument, le fond de la critique de Thomas vise la portée de la démarche de la raison en ce domaine : il n'est pas possible de déterminer avec nécessité les conditions de l'origine à partir de l'état actuel des créatures [4]. Ce qui est donc en jeu, pour le *théologien* qu'est Thomas, c'est le rapport entre la foi et la raison, et la juste place qu'il faut reconnaître à l'une et à l'autre face au problème de l'éternité du monde. Et c'est précisément sur ce fond du problème qu'il fait intervenir le parallèle avec la théologie trinitaire. Nous avons rappelé plus haut la fermeté de sa position à l'égard des raisons démonstratives dans notre connaissance de la Trinité [5]. Thomas reprend

post nihil, sic creatio demonstrari non potest, nec a philosophis conceditur, sed per fidem ponitur » ; cf. d. 2, q. 1, a. 3, sol.

1. II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 5 ; on peut y compter 14 arguments *pro* et 9 *contra*.

2. *Ibid.*, sol. : « Alii dixerunt quod res fuerunt ab aeterno secundum illum ordinem quo modo sunt ; et ista est opinio Aristotelis, et omnium philosophorum sequentium ipsum ; et haec opinio inter praedictas probabilior est : tamen omnes sunt falsae et haereticae ». Thomas manifeste ici moins d'application qu'Albert à défendre Aristote contre ses détracteurs (Albert, II *Sent.* d. 1, a. 10.). Il refuse par contre fermement l'interprétation qui attribue à Aristote l'enseignement d'une pluralité des principes de la création. Ce en quoi Aristote s'est trompé, précise-t-il encore, c'est l'éternité du monde (d. 1, *exp. text.*).

3. J.F. Wippel, « Thomas Aquinas on the Possibility of Eternal Creation », dans Id., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, « Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 10 », Washington D.C., 1984, p. 191-214 ; R.C. Dales, *Medieval Discussions on the Eternity of the World*, p. 96-102. Pour le rapport entre Thomas et Bonaventure, cf. également J. Jolivet, « Commentaire philosophique de Genèse 1, 1 chez Bonaventure et Thomas d'Aquin. Le problème de l'éternité du monde », dans *In principio*, p. 213-234 ; P. Van Veldhuijsen, « The question on the possibility of an eternally created world : Bonaventura and Thomas Aquinas », dans *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*, J.B.M. Wissing éd., p. 20-38.

4. Thomas, *ibid.*, sol.

5. Voir ci-dessus, ch. XII.

Digitized by Google

ici brièvement les mêmes explications, en les appliquant à la connaissance du début de l'univers :

> « Je ne crois pas que nous puissions avoir une raison démonstrative pour cela, pas plus que pour la Trinité, bien qu'il soit impossible que la Trinité n'existe pas. Et c'est ce que montre la faiblesse des arguments avancés ici comme démonstrations, qui ont tous été posés et résolus par les philosophes tenant l'éternité du monde. Et c'est pourquoi, si quelqu'un cherchait à s'appuyer sur de tels arguments pour prouver le début du monde contre les philosophes, cela tournerait à la dérision de la foi plutôt qu'à sa confirmation [1] ».

Le rapprochement entre la théologie trinitaire et celle de la création manifeste une même attitude intellectuelle, motivée par la défense par le foi : à vouloir trop prouver, sur la base d'arguments fragiles, c'est la foi que l'on met en danger (thème de l'*irrisio fidei*). Cette critique est fort sévère à l'égard des théologiens qui, voulant « prouver » la foi, pèchent par un excès de rationalisme [2]. Face à ce qui nous est connu par la seule révélation divine, le théologien manque son objectif s'il confond la démarche de la raison et celle de la foi, ou s'il ne les situe pas à leur juste niveau en fonction de ce qui leur revient en propre. La doctrine de la Trinité et celle de la création présentent ainsi la même recherche de l'exacte place de la foi et de la raison dans l'argumentation théologique, en raison d'un même motif *théologique* : la sauvegarde des prérogatives de la foi.

La troisième interprétation de *In principio* ne nous retiendra pas longtemps. Il s'agit, dans ce cas, de la production du ciel et de la terre « avant toutes choses ». Pour l'exégèse qui tient la production successive des créatures dans leurs formes propres, cette interprétation ne fait aucune difficulté. Dans l'autre cas, Thomas répond avec Augustin que ce « avant » doit être compris au sens d'une antériorité ou d'une priorité de nature, et non pas de durée [3]. La même réponse s'applique également à l'argument tiré du *Liber de causis* (prop. 4), que nous avons déjà rencontré chez Albert : « prima rerum creatarum est esse » [4]. Si l'on objecte enfin, avec l'*Ecclésiastique* (18, 1), que « Celui qui vit éternellement a créé toutes choses simultanément », Thomas répond alors qu'il faut voir dans le « ciel » de *Gn* 1, 1 le monde angélique, et dans la « terre » le monde sensible

1. *Ibid.* : « Quia non credo, quod a nobis possit sumi ratio demonstrativa ad hoc ; sicut nec ad Trinitatem, quamvis Trinitatem non esse sit impossibile ; et hoc ostendit debilitas rationum quae ad hoc inducuntur pro demonstrationibus, quae omnes a philosophis tenentibus aeternitatem mundi positae sunt et solutae : et ideo potius in derisionem quam in confirmationem fidei vertuntur si quis talibus rationibus innixus contra philosophos novitatem mundi probare intenderet ».

2. Bonaventure n'échappe pas tout à fait à la critique de Thomas, mais il faut remarquer que le franciscain ne cherchait pas exactement à *prouver* la non-éternité du monde par des arguments purement rationnels ; il affirmait plutôt qu'il y a une contradiction interne (la raison peut l'établir) à tenir à la fois la création *ex nihilo* et l'éternité du monde. Voir ci-dessus, ch. VIII,2. Pour Thomas, la création *ex nihilo* peut être démontrée, mais non pas le commencement temporel du monde.

3. II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 6, ad 6.

4. *Ibid.*, ad 5 ; cf. arg. 5 ; Albert, II *Sent.* d. 1, a. 1, troisième *expositio*, arg. 1 et ad 1.

Digitized by Google

soumis à la génération et à la corruption [1]. Tous nos auteurs apportent ici une interprétation concordante, dans la ligne d'Augustin : les anges et l'univers matériel ont été créés ensemble. Le dossier patristique comporte pourtant de nombreuses voix discordantes (Pères grecs notamment), et c'est la raison pour laquelle Thomas se tient sur la réserve. L'opinion augustinienne communément tenue par les maîtres est la plus probable, mais elle n'entraîne aucun préjudice pour l'autre interprétation. Nous sommes ici dans un domaine où la foi n'est pas en jeu [2].

Deux arguments principaux sont retenus en faveur de la création simultanée de l'univers spirituel et matériel. La création simultanée des anges et des créatures corporelles manifeste d'une part la toute-puissance du créateur, qui n'agit pas de manière successive mais qui produit toutes choses dans une seule opération. Cette interprétation permet d'autre part d'exclure la thèse d'une création du monde corporel par les anges [3]. C'est précisément ce deuxième motif que l'interprétation de *In principio* met en valeur : la création du ciel et de la terre *ante omnia* exclut l'activité créatrice des anges [4]. Cette exégèse patristique trouve un renouveau d'intérêt, chez nos scolastiques, face à la thèse néoplatonicienne de la création par la médiation des *intelligentiae*. Le *Liber de causis* et Avicenne sont ici directement visés par la critique de Thomas [5]. S'il semble manifester peu de réticences dans la comparaison des *intelligentiae* des philosophes avec les anges de la foi chrétienne, Thomas n'exclut pas moins fermement toute activité créatrice de ces créatures spirituelles. De la théorie émanatiste du monde (ordre de l'*exitus* : la première intelligence, l'âme de l'orbe, puis la substance de l'orbe, etc. : de l'Un ne peut procéder que l'un), il ne retient que l'influence motrice exercée par les *intelligentiae* (les anges supérieurs) [6].

Il faut cependant relever une note caractéristique de l'enseignement de Thomas dans ce domaine. Albert et Bonaventure rejetaient la possibilité de la création au moyen d'intermédiaires, en faisant valoir la distance infinie qui sépare le néant et l'être [7]. La présence d'un intermédiaire dans la création *ex*

1. Thomas, *ibid.*, ad 7 ; Albert, *Summa de creaturis*, p. 1, tract. 4, q. 73, a. 3, quaest. 1, ad 2.

2. Thomas, II *Sent.* d. 2, q. 1, a. 3 ; Albert, II *Sent.* d. 2, a. 1 ; Bonaventure, II *Sent.* d. 2, p. 1, a. 2, q. 3.

3. Thomas, *ibid.* : « Hoc enim probabilius videtur, tum ex parte divinae omnipotentiae, cujus non est successive operari, tum ad excludendum errorem, ne viderentur angeli corporalium creatores esse ».

4. II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 6, sol.

5. II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 3, arg. 1 : Platon et le *Liber de causis* (prop. 3 : création de l'âme *mediante intelligentia* ; éd. A. Pattin, p. 140). Avicenne n'est pas nommé explicitement à cet endroit, mais c'est bien son enseignement que Thomas réfute ; cf. aussi d. 14, q. un, a. 3. Voir notamment G. Verbeke, « L'émanation des êtres créés », dans « Une nouvelle théologie philosophique », *Introduction à Avicenna Latinus, Liber de philosophia prima sive scientia divina V-X*, éd. S. Van Riet, Louvain, Leiden, 1980, p. 1*-80*, cf. p. 51*-68* ; J.F. Wippel, « The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas's Metaphysics », *FZPT* 37 (1990) 51-90, cf. 72-89 ; C. D'Ancona Costa, « La doctrine de la création 'mediante intelligentia', dans le *Liber de causis* et dans ses sources », *RSPT* 76 (1992) 209-233.

6. II *Sent.* d. 14, q. un., a. 3, sol. ; pour le reste, sa réponse est parfaitement claire : « In hoc auctoritates philosophorum non sunt recipiendae, quia in hoc erraverunt » (d. 1, q. 1, a. 3, ad 1).

7. Albert, II *Sent.* d. 1, a. 7 ; Bonaventure, II *Sent.* d. 1, p. 1, a. 2, q. 2.

Digitized by Google

nihilo serait ainsi non seulement contraire à la foi (Bonaventure introduisait ici le donné trinitaire : Dieu a tout fait *par son Fils* [1]), mais également contraire à la raison. Dans le corps de sa réponse, Thomas ne retient pas l'argument tiré de la distance infinie qui sépare le néant et l'être [2], mais il considère la *ratio creationis* du côté du créateur et du côté du créé. Dans le premier cas, la création est envisagée en tant qu'elle ne requiert pas l'action d'une autre cause. Si l'on doit affirmer, à ce plan, que Dieu seul est créateur, c'est parce qu'il n'est pas possible, en toute rigueur des termes, que Dieu communique à une créature d'être la cause première. Mais il en va autrement si l'on considère la création du côté de la créature. Ici, la création (« être créé ») revient proprement à ce qui ne possède aucune réalité préexistante. Sur le plan de la simple possibilité, rien n'empêche alors que, par la puissance de la cause première agissant dans une cause seconde, une créature produise à son tour une autre créature (être simple ou matière). Thomas ne passe pourtant pas de la *possibilité* d'une création par des instruments créés à la *réalité* d'une telle création, mais il peut ainsi expliquer le fondement de la thèse « hérétique » des philosophes ayant posé une activité créatrice des *intelligentiae* [3]. Il le répétera encore au quatrième Livre, à propos de l'opinion de Pierre Lombard qui soutenait la possibilité de la communication de la puissance créatrice à la créature [4].

La *Somme de théologie* ne reprendra pas cette thèse de jeunesse qui, au premier regard, a de quoi surprendre [5]. Elle s'explique dans une certaine mesure par l'autorité de Pierre Lombard, mais cette explication demeure insuffisante : Thomas ne montre guère de réticences à se séparer du *Magister*, surtout lorsque la voie est ouverte par les commentateurs [6]. Cette position du jeune bachelier manifeste bien plutôt le refus de se rallier totalement à l'enseignement commun des maîtres, parce que leurs arguments ne font pas entièrement droit aux divers

1. Bonaventure, *ibid.*, concl.

2. L'argument est invoqué dans un *contra* (II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 3, contra 2) ; au quatrième Livre, Thomas explique que cet argument constitue le fondement de l'*opinio communis* des maîtres, et il le soumet alors à une critique serrée (IV *Sent.* d. 5, q. 1, a. 3, qla 3, sol. et ad 5).

3. Thomas, II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 3, sol. : « Ex parte ista accipiendo creationem, potuit communicari creaturae, ut per virtutem causae primae operantis in ipsa, aliquod esse simplex, vel materia produceretur : et hoc modo philosophi posuerunt intelligentias creare, quamvis sit haereticum ». D.R. Losa, « Un trait original du tempérament intellectuel de saint Thomas », *RT* 50 (1950) 157-171, cf. 167-170 ; P. Pearson, « Creation Through Instruments in Thomas' Sentence Commentary », dans *Philosophy and the God of Abraham.* Essays in Memory of James A. Weisheipl, éd. R.J. Long, « Papers in Mediaeval Studies, 12 », Toronto, 1991, p. 147-160.

4. *Sententiae*, lib. IV, dist. 5, c. 3 (t. 1/2, p. 267) ; la créature exercerait alors une activité créatrice à un titre ministériel. Thomas, IV *Sent.* d. 5, q. 1, a. 3, qla 3 : l'« opinion commune » tient l'impossibilité d'une telle communication, en vertu de la distance infinie qui sépare l'être et le non-être (sol.), mais Thomas légitime la position du Maître des *Sentences* avec la même explication qu'au deuxième Livre (ad 4).

5. Ia, q. 45, a. 5 : impossibilité de la création par un instrument créé. Les premiers lecteurs de Thomas ont bien noté cette évolution ; R.-A. Gauthier, « Les 'Articuli in quibus frater Thomas melius in Summa quam in Scriptis' », *RTAM* 19 (1952) 271-326, cf. 305.

6. Rappelons que Bonaventure énonçait cette opinion du Lombard parmi les thèses des *Sentences* communément rejetées par les maîtres (II *Sent.* d. 44, dubium 3 ; cf. II *Sent. Praelocutio*).

Digitized by Google

éléments de la notion de création. Nous retrouvons ici, sous un autre aspect, un trait constant du tempérament théologique de Thomas. Il accorde certes une grande confiance à la raison, mais il prend soin de préciser ce qui, dans la démarche rigoureuse de la raison, permet de conclure avec nécessité à tel ou tel point de doctrine. Cette attitude se révèle particulièrement ouverte au dialogue avec les philosophes, car elle est capable de relever la part rationnelle d'une thèse philosophique que le théologien juge par ailleurs erronée, voire « hérétique ». Sur le fond, bien que cette question ne fasse pas intervenir la doctrine de la Trinité créatrice, nous sommes alors ramenés à la conclusion dégagée plus haut à propos de la connaissance de la Trinité et de l'éternité de monde : c'est sur la base d'une stricte analyse du concept de création, en faisant la part de ce qui revient à la foi et de ce que la raison peut établir de son côté avec nécessité, que le jeune Thomas cherche à présenter une doctrine de la création à la fois précise et équilibrée.

La triple *expositio* du premier verset de la *Genèse* recouvre ainsi les domaines fondamentaux de la doctrine de la création. La dimension apologétique (réfutation des erreurs contraires à la foi chrétienne) en fournit l'articulation principale. Sous cet aspect, le premier verset de la *Genèse* joue ici un rôle comparable à celui que Thomas reconnaîtra plus tard aux premiers versets de l'Évangile de *Jean*. Dans un cas comme dans l'autre, l'interprétation trinitaire trouve son principal point d'appui dans la personne du Fils (principe-Verbe), et le texte de l'Écriture permet la réfutation de toutes les erreurs contraires à la foi [1]. Thomas ne choisit pas parmi les trois exégèses reçues des Pères (Augustin), mais il les accueille toutes en leur faisant jouer l'une des principales fonctions de l'Écriture dans le travail du théologien : l'exclusion des erreurs [2]. Cela n'implique pourtant aucune confusion entre le donné de la foi et celui de la raison philosophique. Face à la question de l'éternité du monde, Thomas prend soin de distinguer soigneusement l'enseignement de la foi et les résultats que l'on peut obtenir par une démarche strictement rationnelle, en soulignant ce qui revient en propre à la notion théologique de création (comparaison avec la connaissance de la Trinité). La même attention au concept de création apparaît dans la question de l'opération créatrice des anges, où Thomas met un soin particulier à préciser la portée exacte de l'argumentation rationnelle.

Quant à l'exégèse trinitaire (*in Filio*), elle se rattache au fondement de la doctrine de la création : l'unité du principe créateur. Thomas en trouve le fondement dans la causalité exemplaire que l'on approprie au Fils. Il ne cherche pas à discerner une exemplarité qui reviendrait en propre au Fils : son explication se situe résolument au plan des appropriations, dans la ligne de la causalité de l'Artiste divin (le Fils est l'Art du Père). Il demeure pourtant d'un grand intérêt que la doctrine *trinitaire* intervienne précisément pour souligner l'*unité* du principe créateur. L'exégèse de *In principio*, malgré sa portée limitée en regard des longs développements apportés au premier Livre, nous manifeste une

1. *Lectura super Ioannem*, c. 1, lect. 1 : les premiers versets du quatrième Evangile permettent la réfutation (« destruction ») de toutes les erreurs des hérétiques et des philosophes au sujet du Verbe (éd. Marietti, n° 64). Cf. aussi Albert, II *Sent.* d. 1, a. 1, sol.

2. Thomas, I *Sent. Prol.*, q. un., a. 5, sol.

Digitized by Google

fois encore que l'unité divine, aux yeux du théologien, n'occulte pas la personnalité trinitaire du Créateur. L'approche théologique de la création parvient ainsi à manifester le Fils et la Trinité des personnes divines au cœur de cette réalité que l'Écriture désigne par le nom de *principe*.

3. L'INTERPRÉTATION TRINITAIRE DE L'HEXAÉMÉRON

L'interprétation du récit de la création dans la *Genèse* apporte davantage de détails sur l'exégèse de *In principio*, en l'inscrivant dans une compréhension plus globalement trinitaire de la création. Cette compréhension trouve place dans la section consacrée à la production des créatures « purement corporelles » (dist. 12-15). Sur le plan doctrinal, elle n'apporte pas d'éléments fondamentalement nouveaux. Thomas demeure ici massivement tributaire d'Augustin. L'intérêt de cette interprétation trinitaire réside davantage dans une lecture d'ensemble du texte biblique, qui nous offre une vue plus complète de l'œuvre créatrice de la Trinité et du Verbe en particulier.

D'une manière générale, l'exégèse de l'hexaéméron n'a guère retenu l'attention des études portant sur la doctrine de la création chez Thomas, et encore moins celle des études consacrées à sa théologie trinitaire. La raison s'en trouve très certainement dans le genre d'exégèse qu'y pratique Thomas. Cette exégèse scolastique, largement inspirée des Pères, fait problème face aux exigences modernes d'une lecture scientifique de l'Écriture. La cosmologie médiévale, abondamment présente dans cette section, se trouve également mal accordée aux progrès de la science [1]. Le commentaire du récit de la *Genèse* appartient pourtant de plein droit à la doctrine de la création, et il s'inscrit directement dans le propos théologique de Thomas, tel qu'il l'a expliqué dans les premières pages du commentaire à propos de la *sacra doctrina* [2]. Preuve en est que ce commentaire biblique et patristique sera intégralement repris dans la *Prima pars* de la *Somme de théologie*, dont il constituera l'une des principales sections de théologie biblique [3]. Sans entrer dans tous les détails de cette exégèse, la recherche des fondements de la doctrine de la Trinité créatrice chez Thomas tirera donc grand profit d'une lecture de son commentaire sur l'« œuvre des six jours ».

1. H.-D. Gardeil, « Renseignements techniques (Appendice II) », dans *Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, Ia, Questions 65-74 : L'œuvre des six jours*, Paris, Tournai, Rome, 1960, p. 271-275 ; 310-315. Déjà chez Cajetan, cette section ne reçoit qu'un commentaire fort restreint en regard des longs développements accordés aux questions plus spéculatives. Les difficultés cosmologiques ne doivent pas nous arrêter. Thomas lui-même n'accorde généralement pas une valeur décisive aux représentations physiques et cosmologiques de son temps : le problème de la création, quelles que soient les hypothèses cosmologiques, demeure avant tout une question métaphysique ; cf. M.-A. Vannier, « Sur le problème de la création. Réflexion en marge des textes de saint Thomas », *Studi tomistici* 14 (1982) 435-451.

2. I *Sent. Prol.*, q. un., a. 1-5, avec la doctrine des sens de l'Écriture (a. 5).

3. Ia, q. 65-74. La place de l'hexaéméron, de ce point de vue, est comparable à celle du traité sur la loi ancienne et nouvelle (Ia-IIae, q. 98-108) et sur la vie de Jésus (IIIa, q. 27-59).

Digitized by Google

Comme Albert et Bonaventure, Thomas rencontre d'abord une double tradition d'interprétation chez les Pères. Avec Albert (et contre Bonaventure), il prend position en faveur de l'interprétation augustinienne qui enseigne que Dieu a créé et formé toutes choses simultanément (*simul*) [1]. Les « jours » de la création, suivant cette interprétation, ne désignent pas une succession temporelle, mais seulement « un ordre de nature et de doctrine ». Un ordre de nature, parce que certaines créatures sont « naturellement » produites avant d'autres (la mer est créée « avant » les poissons!) ; un ordre de doctrine, parce que la structure du récit de la création dans la *Genèse* obéit à un souci pédagogique, en détaillant les créatures que Dieu a produites simultanément [2]. L'autre interprétation, qui a pour elle la plupart des Pères (à l'exception notable des Alexandrins), voit au contraire dans les « jours » du récit biblique l'indication d'une succession temporelle.

Avant de prendre position, Thomas prend soin de préciser que la différence de ces lectures de l'Écriture ne touche pas la « substance de la foi », mais seulement un aspect secondaire (« accidentel »). C'est en ce sens qu'il faut comprendre la diversité des exégèses patristiques. Il n'y a là aucune divergence quant au contenu de la foi, mais une pluralité d'interprétations qui a sa source dans le Saint-Esprit qui inspire l'Écriture [3] : « On ne déroge en rien à l'autorité de l'Écriture lorsqu'on l'explique de diverses manières, la foi étant sauve ; car le Saint-Esprit l'a fécondée d'une vérité plus grande que ce qu'un homme peut y trouver [4] ». Le problème sera très longuement discuté dans le *De potentia*, où Thomas précisera ses critères herméneutiques [5]. Aux *Sentences*, il se limite à

1. II *Sent.* d. 12, q. un., a. 2, sol. Voir ci-dessus, ch. III,2 ; H.-D. Gardeil, *op. cit.*, p. 293-297 ; 306-310.

2. *Ibid.* ; voir notamment Augustin, *De Gen. ad litt.* I, XV, 29-30 (*CSEL* 28/1, 21-22 ; cf. *BA* 48, 120-125) ; le Livre V développe abondamment cette exégèse (*CSEL* 28/1, 137-169 ; *BA* 48, 372-441).

3. Le problème se cristallise également autour de la question de la « matière première » et de la « matière informe ». Si la création est simultanée, il n'y pas de matière « informe » antérieure aux créatures corporelles à proprement parler ; si l'on tient la succession réelle des « jours », Thomas pose alors une matière existant sous une certaine forme substantielle sans posséder les qualités actives et passives qui appartiennent à son état achevé : la création de la « matière informe » précède alors temporellement la distinction des créatures dans leurs formes complètes et distinctes (II *Sent.* d. 12, q. un., a. 4).

4. II *Sent.* d. 12, q. un., a. 2, ad 7 : « Auctoritati Scripturae in nullo derogatur, dum diversimode exponitur, salva tamen fide : quia majori veritate eam Spiritus sanctus fecundavit quam aliquis homo adinvenire possit ».

5. *De pot.*, q. 4, a. 1-2. Les principales règles sont les suivantes : il ne faut pas attribuer à l'Écriture un enseignement qui se révèle manifestement erroné (inerrance de l'Écriture), mais il ne faut pas réduire la signification de l'Écriture à un seul sens, au préjudice des autres sens qui sont également vrais. Ces sens (il s'agit du sens littéral) ne s'excluent pas, mais ils sont « adaptés » en fonction du contexte (la *circumstantia litterae*). La raison ultime de cette pluralité des interprétations réside dans le Saint-Esprit lui-même qui, inspirant l'Écriture, est plus grand que ce que nous pouvons en comprendre. Face au texte de la *Genèse*, Thomas conclut alors : « Unde omnis veritas quae, salva litterae circumstantia, potest divinae Scripturae aptari, est ejus sensus » (*ibid.*, a. 1, sol.). Nous touchons ici au problème complexe que pose la pluralité des sens littéraux ; il faut cependant noter que, dans ce contexte, la pluralité des sens est très clairement la pluralité des interprétations des *sancti*. Pour davantage de détails, voir l'état de la question chez M.F. Johnson, « Another Look at the Plurality of the Literal Sense », *Medieval Philosophy & Theology* 2 (1992) 117-141.

Digitized by Google

relever la légitimité de ces deux traditions d'interprétation. La thèse d'une succession temporelle est plus communément reçue, et elle aussi plus conforme à la lettre de l'Écriture dans son sens le plus apparent (*magis consona videtur litterae quantum ad superficiem*). Mais l'interprétation augustinienne est plus raisonnable (*rationabilior*), et elle est également plus efficace pour défendre la foi contre l'*irrisio* des infidèles[1]. C'est la raison pour laquelle la position augustinienne, à laquelle Albert accordait déjà sa préférence pour des motifs semblables, reçoit également la faveur de Thomas : *et haec opinio plus mihi placet*[2]. Son commentaire tiendra cependant compte des deux exégèses, puisqu'il se refuse à poser à leur égard un choix exclusif.

L'interprétation trinitaire tirée d'Augustin concerne en premier lieu la personne du Verbe. Dans ce cas, ainsi qu'on l'a rappelé, les « jours » de la création sont un seul jour, que l'Écriture présente de manière successive en fonction de la distinction des créatures, bien que cette distinction ait lieu simultanément. L'unité et la simultanéité de la création se fonde ici sur l'unité du Verbe divin : il y a un seul jour, « de même qu'il n'y a aussi qu'un seul Verbe par qui tout a été fait, c'est-à-dire le Fils de Dieu, bien qu'on lise à de nombreuses reprises : *Dieu dit*[3] ». L'indication des jours désigne alors la manifestation des œuvres de la création à l'intellect des anges. Le premier jour concerne ainsi la formation des anges, tandis que les jours suivants signifient la connaissance, par ces mêmes anges, de la formation des autres créatures. Le thème augustinien du double mode de la connaissance angélique, la connaissance « du matin » et celle « du soir » (*cognitio matutina*, *cognitio vespertina*), constitue le pivot de cette interprétation. La créature est en effet connue par l'ange de deux manières :

> « Soit dans le Verbe, selon qu'elle est issue de l'art divin ; et l'on parle ici de 'connaissance du matin', parce que, de même que le matin est la fin des ténèbres et le début de la lumière, la créature reçoit du Verbe le début de la lumière, après n'avoir pas été. Elle est également connue en tant qu'elle existe dans sa nature propre ; on appelle cette connaissance 'connaissance du soir', puisque, de même que le soir est le terme de la lumière et qu'il s'approche de la nuit, la créature qui subsiste en soi est aussi le terme de l'opération du Verbe, en tant qu'elle est faite par le Verbe et qu'elle tend de soi vers les ténèbres du néant à moins d'être portée par le Verbe. Cette connaissance est néanmoins appelée 'jour' car, de même qu'elle est obscure en comparaison de la connaissance du Verbe, elle est lumière en comparaison de l'ignorance qui est une obscurité complète. ... On observe ainsi une certaine 'circulation' entre le matin et le soir, selon que l'ange qui se connaît

1. Thomas reprend ici un principe d'interprétation tiré d'Augustin lui-même, *De Gen. ad litt.* I, XVIII, 37 – I, XX, 40 (*CSEL* 28/1, 27-30 ; cf. *BA* 48, 132-141).

2. Thomas, II *Sent.* d. 12, q. un, a. 2, sol. ; cf. aussi d. 2, q. 1, a. 3 (à propos de la création des anges) ; Albert, II *Sent.* d. 12, a. 1, sol. Nous percevons ici chez les deux dominicains une même attitude rationnelle, au service de l'intelligence de l'Écriture et de la défense de la foi. Plus « traditionnel » (et moins augustinien!), Bonaventure reprochait à l'exégèse augustinienne son excès de rationalisme, au nom de la lettre du texte sacré (II *Sent.* d. 12, a. 1, q. 2, concl.).

3. Thomas, II *Sent.* d. 12, q. un., a. 3, sol. : « Respondeo dicendum quod, secundum Augustinum, illi sex dies sunt unus dies, sex rerum distinctionibus, secundum quas numeratur, simul praesentatus ; sicut etiam unum Verbum est quo omnia facta sunt, scilicet Dei Filius, quamvis frequenter legatur : *Dixit Deus* ».

Digitized by Google

lui-même dans sa nature propre rapporte cette connaissance comme à sa fin au Verbe, en qui il reçoit, comme en son principe, la connaissance de l'œuvre suivante. Et, de cette manière, le matin est la fin du jour précédent et le principe du suivant [1] ».

Dans cette compréhension, l'ensemble de l'œuvre créatrice se rattache à la personne du Verbe : production des anges par le Verbe, conversion des anges au Verbe, connaissance de la création-formation distincte des créatures dans le Verbe, etc. [2]. Thomas précise également qu'il n'y a pas de succession temporelle entre la connaissance du matin et celle du soir, pas plus qu'entre les jours de la création : c'est par une intuition simultanée que les anges voient les créatures dans le Verbe et dans leur nature propre [3]. Le Verbe apparaît ici comme le principe et la fin de toutes choses : principe et fin de la connaissance angélique, mais surtout principe et fin de toutes les créatures (cf. le schéma de sortie-retour), et Thomas ne manque pas d'associer à l'œuvre créatrice du Verbe son action permanente qui maintient toutes choses dans l'être. Cette exégèse, au jugement du dominicain, est subtile et convenable (*expositio subtilis et congrua*). Il souligne en outre que, pour Augustin, il ne s'agit pas seulement d'une adaptation métaphorique, qui concernerait alors le sens « mystique » de l'Écriture, mais bien du sens littéral de la *Genèse* (*expositio litteralis* [4]). Pour le montrer, il dégage de l'idée de *lumière* le concept de *manifestation*, en se fondant sur l'Écriture elle-même : « Dieu est lumière » (1 *Jn* 1, 5) ; « tout ce qui est manifesté est lumière » (*Ep* 5, 13). Du point de vue de la manifestation, la lumière convient alors plus véritablement aux réalités spirituelles qu'aux réalités matérielles, et elle s'applique proprement à Dieu et aux anges [5]. C'est ainsi que la lumière est

1. *Ibid.* : « Vel in Verbo, secundum quod exit ab arte divina : et sic ejus cognitio matutina dicitur : quia sicut mane est finis tenebrarum et principium lucis, ita creatura a Verbo etiam principium lucis sumit postquam prius non fuerat. Cognoscitur etiam prout est in natura propria existens ; et talis cognitio dicitur vespertina propter hoc quod sicut vespere est terminus lucis et tendit in noctem, ita et creatura, in se subsistens, est terminus operationis Verbi, quasi facta per Verbum, et de se in tenebras defectus tendens, nisi Verbo portaretur. Nihilominus haec cognitio dies dicitur ; quia sicut in comparatione ad cognitionem Verbi tenebrosa est, ita est lux in comparatione ad ignorantiam, quae omnino tenebra est ; ... . Et sic attenditur quaedam circulatio inter mane et vespere, secundum quod angelus seipsum cognoscens in propria natura, hanc cognitionem retulit ad Verbum sicut ad finem, in quo sequentis operis cognitionem sumpsit sicut in principio : et sic hujusmodi mane est finis diei praecedentis, et principium sequentis ». Le thème de la conservation par le Verbe (la créature « portée par le Verbe ») est une référence implicite à *He* 1, 3.

2. Cette structure a été étudiée avec beaucoup de soin par M.-A. Vannier, « *Creatio* », « *conversio* », « *formatio* » *chez S. Augustin*. Elle constitue un apport original d'Augustin, et traduit, dans une représentation qui doit beaucoup au néoplatonisme, l'expérience personnelle du grand docteur latin ; cf. aussi Id., « Le rôle de l'hexaéméron dans l'interprétation augustinienne de la création », *RSPT* 71 (1987) 537-547.

3. II *Sent.* d. 12, q. un., a. 3, ad 3.

4. *Ibid.*, sol. ; Augustin, *De Gen. ad litt.* IV, XXVIII, 45 (*CSEL* 28/1, 126-127 ; cf. *BA* 48, 346-351). En raison de l'opinion d'autres auteurs (*quia a pluribus negatur*), Thomas propose cependant une autre interprétation fondée cette fois sur la lumière corporelle. Le problème réside dans la signification de la lumière (*lux*). C'est n'est que sous l'aspect de la manifestation que la lumière concerne en premier lieu les réalités spirituelles.

5. Thomas, II *Sent.* d. 13, q. un., a. 2 ; cf. d. 12, q. un., a. 3, sol.

Digitized by Google

associée ici aux anges et que l'on peut voir dans le Verbe la source de toute manifestation, ainsi que l'expliquait déjà le *Prologue* général sur les *Sentences*.

Cette interprétation conduit enfin à mettre en valeur le thème augustinien du triple mode d'existence des choses (*triplex esse rerum*) : dans le Verbe, dans l'esprit angélique, dans leur nature propre. La doctrine du triple *esse* des créatures repose très précisément sur l'exégèse du récit de la *Genèse* chez Augustin [1]. Nos théologiens la trouvent inscrite dans l'Écriture qui répète ces expressions : « Dieu dit : que cela soit fait », « cela a été fait », « Dieu le fit » (*Dixit Deus, fiat – factum est – fecit*). Thomas en donne le résumé suivant :

> « Les *species* des choses ont d'abord une existence dans l'art divin, qui est le Verbe ; c'est cette existence qui est signifiée lorsqu'il est dit *Dieu dit : que cela soit fait* ; c'est-à-dire : il a engendré le Verbe en qui était que cela fût fait. La deuxième existence est celle qu'elles ont dans l'intelligence angélique, et c'est ce qui est signifié lorsqu'il est dit *cela a été fait*, par l'influence du Verbe. Elles ont enfin une troisième existence dans les choses elles-mêmes, et c'est ce qui est signifié lorsqu'il est dit *il le fit* [2] ».

Ce triple *esse* des créatures ne pose guère de difficultés si l'on tient compte de la structure d'ensemble de l'exégèse augustinienne. Les créatures existent d'abord dans le Verbe, à la manière des œuvres d'art dans l'esprit de l'artisan (dans son art). C'est ce que Thomas a expliqué plus haut, à propos de *In principio*, dans le sens de la causalité exemplaire du Fils (causalité de l'art). Nous retrouvons également l'affirmation du *Prologue* général, répétée à plusieurs reprises dans le cours du commentaire : le Père a engendré le Verbe en qui était que les créatures fussent faites. C'est là, ainsi qu'on l'a vu, l'un des fondements de la thèse centrale de la doctrine thomasienne au sujet de la Trinité créatrice : la procession des personnes est la cause et la raison de la procession des créatures [3]. Le deuxième *esse* nous ramène aux anges, en qui les formes des créatures dérivent ou procèdent du Verbe lui-même. Le troisième *esse* est celui que Thomas a relevé plus haut à propos de la connaissance « du soir » : l'existence des créatures dans leur nature propre, terme de l'activité créatrice du Verbe.

On mesure ici le très grand profit de la théologie du Verbe pour la doctrine de la création. Chacun des trois modes d'existence des créatures se réfère au Verbe lui-même : le Verbe comme Art du Père en qui les créatures sont contenues, le Verbe comme source et fin de la connaissance angélique, le Verbe enfin comme créateur des êtres qui subsistent proprement dans l'univers porté par sa puissance. Thomas, comme Augustin, trouve ainsi l'unité et la cohérence

1. II *Sent.* d. 12, q. un., a. 3, arg. 5 ; cf. notamment Augustin, *De Gen. ad litt.* II, VIII, 16 (*CSEL* 28/1, 43-44 ; cf. *BA* 48, 168-171).

2. *Ibid.*, ad 5 : « Species rerum primum habent esse in arte divina, quae est Verbum : quod esse significatur cum dicitur : *Dixit Deus : Fiat* ; id est, Verbum genuit, in quo erat ut fieret. Secundum esse habent in intelligentia angelica : quod significatur in hoc quod dicitur, *factum est*, per influentiam Verbi. Tertium esse habent in rebus : quod significatur in hoc quod dicitur, *fecit* ».

3. Notons que cette affirmation était également rappelée par Albert dans un contexte semblable (II *Sent.* d. 13, a. 4, ad quaest. 1 : génération éternelle du Fils et production des créatures dans le temps).

Digitized by Google

du plan divin créateur dans la personne du Verbe, le principe en qui Dieu accomplit toutes choses.

Jusqu'ici, la présence du Père et du Saint-Esprit dans la création apparaît plus effacée. Il n'est certes pas question d'une quelconque séparation des personnes divines, mais, à l'exception du *Prologue* sur le deuxième Livre, l'attention de Thomas se portait de manière plus précise sur le Verbe, dont l'agir créateur constitue le cœur de l'interprétation trinitaire de l'hexaéméron. Ce n'est qu'au terme de la dist. 12 que Thomas offre une vue d'ensemble de la présence des trois personnes dans le récit de la création. L'exposé de chaque jour de l'hexaéméron se clôt en effet par une question de « convenance » : la description de l'œuvre divine par le récit biblique ou par ses interprètes « convient-elle » ?[1] Cette question ne se limite pas à un pur exercice de sagacité. Au-delà des problèmes de détail, il s'agit de montrer la valeur du récit biblique dans lequel le théologien cherche un fondement solide pour sa doctrine de la création. On y trouve également un rapide aperçu synthétique développant certains aspects que les articles précédents n'ont abordé que de manière plus marginale. C'est précisément le cas de l'interprétation trinitaire de l'hexaéméron. L'argument qui l'introduit met en cause la cohérence du récit de la *Genèse* : pour chacun des jours, l'Écriture enseigne que « Dieu a dit : que cela soit fait », afin de montrer que chaque œuvre a lieu par le Verbe ; pourquoi cette indication fait-elle défaut lorsqu'il s'agit de la création du ciel et de la terre ?[2] Malgré son apparence académique, cette question ne doit pas nous tromper. Si le scolastique interroge le texte sacré de cette manière, c'est en vue d'en relever la richesse dans une interprétation globale. Or il faut se rappeler que ce que Dieu « dit », c'est son Verbe, le Verbe en qui toutes choses ont été faites. A travers un problème de mots, c'est alors l'agir créateur du Père et du Saint-Esprit que l'objection cherche à discerner dans le texte biblique. Thomas y répond dans un bref résumé :

> « Le Verbe, à proprement parler, possède la raison de forme exemplaire à l'égard des créatures, du fait que le Verbe est l'Art, ainsi que le dit Augustin ; ainsi donc, dans les six jours où la formation de la créature est racontée, c'est de manière convenable qu'il est fait mention du Verbe. Mais, lorsqu'est racontée la production de la matière informe, le Fils est montré comme cause en tant qu'il est le principe, et non pas en tant qu'il est le Verbe. La causalité de toute la Trinité est donc montrée de manière diverse d'un côté et de l'autre. Dans la création de la matière informe, en effet, le Père est désigné par le nom de *Dieu* qui créa, le Fils par le nom de *principe*, et le Saint-Esprit par son nom propre, lorsqu'il est dit *l'Esprit du Seigneur*. Mas dans la formation des choses, le Père est signifié comme *celui qui dit*, le Fils comme le *Verbe*, et le Saint-Esprit comme la *bénignité* par laquelle ce qui a été fait est

1. II *Sent.* d. 12, q. un., a. 5 ; d. 13, q. un., a. 4 ; d. 14, q. un., a. 5 ; d. 15, q. 2, a. 2 ; d. 15, q. 3, a. 2 ; d. 16, q. un., a. 4. L'interprétation de *In principio* se présentait déjà en termes semblables (d. 1, q. 1, a. 6). On peut observer le même procédé dans la *Somme de théologie*.

2. II *Sent.* d. 12, q. un, a. 5, arg. 5. La *Somme de théologie* reprendra un argument comparable : pourquoi l'Écriture, dans le cas de la création du ciel et de la terre, ainsi que dans celui de l'œuvre du deuxième jour, ne dit-elle pas que « Dieu vit que cela était bon ? » (Ia, q. 74, a. 3, arg. 3 ; résumé trinitaire à l'ad 3 ; cf. sol.).

Digitized by Google

approuvé ; car c'est par le même amour que Dieu a voulu que la créature fût faite, et qu'il lui plut qu'elle demeurât [1] ».

Pour le croyant qui peut les reconnaître, les trois personnes divines sont mentionnées, « montrées » et « désignées » par le texte sacré. L'agir de la Trinité dans la création première [2] constitue ici le cadre général de l'interprétation de *In principio* donnée plus haut, en lui ajoutant cette compréhension de la présence des trois personnes qui s'apparente à l'argument tiré de « l'ordre des mots » chez Albert et Bonaventure. Cette exégèse ne se situe pas encore au plan de tel aspect particulier de l'agir créateur, mais elle concerne la causalité divine à l'égard de la *production* comme telle : Père-Dieu (*Dieu* créa), Fils-principe (Dieu créa dans le *principe*), Esprit-esprit (l'*esprit* de Dieu planait sur les eaux). C'était déjà, malgré quelques différences de détail, l'interprétation donnée par le *Prologue* sur le deuxième Livre.

Quant à la présence de la Trinité dans l'œuvre de formation, elle constitue le cadre général de l'interprétation relative au Verbe, telle que Thomas vient de l'expliquer à propos du triple *esse* des choses et de la connaissance angélique « du matin » et « du soir ». Le Père est alors celui qui parle (*dicens*), le Fils est le Verbe que le Père « dit », et le Saint-Esprit est cette « bénignité » ou complaisance que le texte biblique signifie lorsqu'il répète : « Et Dieu vit que cela était bon ». Sur le plan exégétique, cette interprétation a la même valeur que les exposés précédents qui concernaient plus directement la personne du Verbe. Sur le plan doctrinal, la compréhension trinitaire se fonde très clairement sur la propriété du Verbe et de l'Amour. Dans le cas du Verbe, Thomas rappelle brièvement ce qu'il a montré avec davantage de détails au premier Livre : le Verbe, lorsqu'il est signifié dans son rapport aux créatures (cette précision est ici omise, puisqu'il s'agit manifestement d'un tel rapport), comporte l'idée de causalité exemplaire par mode d'art [3]. Dans le cas du Saint-Esprit, Thomas n'a aucune peine à montrer que la bonté divine (la bénignité [4]) qui approuve l'œuvre accomplie est d'abord celle qui a produit cette œuvre : c'est par un même amour (*eodem amore*) que Dieu crée et conserve toutes choses. Nous sommes alors ramenés d'une part à l'appropriation de la bonté et de l'amour au Saint-Esprit, et d'autre part à l'affirmation examinée avec un grand soin au premier Livre : le

1. II *Sent.* d. 12, q. un., a. 5, ad 5 : « Verbum, proprie loquendo, importat rationem formae exemplaris ad creaturas, eo quod verbum est ars, ut Augustinus dicit ; et ideo in senario dierum, ubi formatio creaturae narratur, convenienter mentio de verbo fit ; ubi autem narratur productio informis materiae, Filius ostenditur causa ut principium, et non ut verbum. Unde diversimode utrobique totius Trinitatis causalitas ostenditur. In creatione siquidem informis materiae designatur Pater nomine Dei qui creavit, Filius nomine principii, Spiritus sanctus nomine proprio, cum dicitur Spiritus Domini. In formatione vero rerum significatur Pater ut dicens, Filius ut verbum, Spiritus sanctus ut benignitas, qua approbatur quod factum erat ; eodem namque amore quo Deus voluit ut creatura fieret, ei placuit ut maneret ».

2. Il s'agit de la production du ciel et de la terre, conçue ici en fonction de sa « priorité » à l'égard de la distinction-formation des créatures ; cf. d. 12, q. un., a. 2-4.

3. Voir ci-dessus, ch. XV,1.

4. La *benignitas* apparaît traditionnellement, à côté de la bonté, dans le ternaire des attributs appropriés aux personnes : *potentia, sapientia, benignitas* ; cf. notamment *Sententiae*, lib. I, dist. 34, c. 4 (t. 1/2, p 253). Le Saint-Esprit est la *benignitas* par laquelle le Père et le Fils s'aiment mutuellement et nous aiment ; lib. II, dist. 43, c. 1 (t. 1/2, p. 573).

Digitized by Google

Père et le Fils nous aiment par le Saint-Esprit (*ratio efficientiae*) [1]. Quant au Père, il apparaît dans l'un et l'autre cas comme le principe des personnes qui créent avec lui, conformément à l'enseignement constant de Thomas.

Ici encore, l'exégèse trinitaire de Thomas ne manifeste aucune originalité particulière : c'est, d'un bout à l'autre, du pur Augustin qu'il résume en quelques formules de synthèse [2]. Cette vue d'ensemble n'est cependant pas insignifiante. Elle s'inscrit en toute logique dans la recherche d'une compréhension trinitaire de la création, annoncée dans le *Prologue*, et que Thomas mène de manière plus résolue qu'Albert et Bonaventure en ce deuxième Livre. En situant les trois personnes dans l'*opus creationis* et dans l'*opus formationis*, elle manifeste également la connexion entre l'exégèse de *In principio* et l'œuvre du Verbe (*dixit Deus*). Elle nous donne enfin – et c'est là sans doute son profit majeur – de percevoir l'un des principaux fondements bibliques des grands thèmes développés au premier Livre (et dès le *Prologue* général), en parfaite consonance avec les accents majeurs de la théologie trinitaire. La doctrine de la Trinité créatrice, chez Thomas, prend bien évidemment appui sur de nombreux autres passages bibliques [3]. Mais le propos du « commentateur » des *Sentences* ne consiste pas à discuter l'ensemble des sources bibliques d'une doctrine. Si le dossier scripturaire est bien présent à l'esprit du bachelier sententiaire, celui-ci se contente généralement de quelques indications précises, qui suffisent à manifester l'enracinement biblique de son enseignement et à en guider les principaux développements. C'est précisément cette place que tient l'hexaéméron de la *Genèse*, au cœur de la doctrine de la Trinité créatrice dans le commentaire de Thomas sur les *Sentences*.

4. L'OPÉRATION DU PÈRE *PER FILIUM*

Comme Albert et Bonaventure, Thomas prend également occasion du texte de Pierre Lombard pour préciser la signification de l'expression « le Père opère (ou fait) toutes choses par le Fils ». L'examen de cette formule est cependant plus développé chez Thomas que chez ses devanciers. Ces derniers se limitaient en effet, dans ce contexte, à montrer la légitimité de l'expression « le Père opère par le Fils » en excluant d'autres propositions (« le Père est par le Fils ») [4], ou à montrer la différence entre l'usage de la préposition « per » et celui de la préposition « in » [5]. Ces aspects sont certes repris par Thomas, mais il les inscrit dans une étude complète de la formule *per Filium*, au terme de l'étude du premier jour de la création [6].

1. Voir ci-dessus, ch. XV,2.

2. Augustin, *De Gen. ad litt.* I, IV, 9 et I, VI, 12 (*CSEL* 28/1, 7-8 et 10 ; cf. *BA* 48, 90-99).

3. Voir notamment E. Bailleux, « A l'image du Fils premier-né », *RT* 76 (1976) 181-207.

4. Albert, II *Sent.* d. 13, a. 4, quaest. 2.

5. Bonaventure, II *Sent.* d. 13, dubium 4 : le Père opère *par* le Fils, mais il n'est pas *par* le Fils, tandis qu'il est bien *dans* le Fils.

6. Thomas, II *Sent.* d. 13, q. un., a. 5.

Digitized by Google

Le problème n'est pas entièrement nouveau, car Thomas a déjà précisé la signification de la formule *per Filium* dans le commentaire sur le premier Livre, dans divers contextes : la procession du Saint-Esprit par le Fils [1], l'égalité du Père et du Fils [2], l'ablatif *Spiritu Sancto* [3], l'appropriation de la *virtus* au Fils (« bras du Père ») [4], l'appropriation de l'expression « per ipsum » au Fils (*Rm* 11, 36) [5]. Pourquoi en reprendre l'examen dans le traité de la création ? La réponse à cette question nous est donnée par les *Sententiae*. Pour Pierre Lombard, les formules *in Filio* et *per Filium* résument l'enseignement de nombreux passages de l'Écriture qui concernent l'agir créateur du Fils [6]. Avec elles, Thomas pose donc une nouvelle fois la question de la Trinité créatrice, mais sous l'aspect plus précis de l'*opération* des personnes divines, dans les termes proposés par Pierre Lombard (Augustin). De plus, lorsque l'Écriture enseigne que tout a été fait par le Fils ou par le Verbe [7], elle rassemble en une phrase ce que le récit de la *Genèse* détaillait en fonction de la multiplicité des créatures (« Dieu dit ... » etc.) [8]. Le thème de l'opération créatrice du Père *per Filium* se rattache ainsi directement à l'exégèse du récit de la création : Dieu, dans une seule et même opération, produit toutes choses par son Fils.

Pour montrer que le Père fait ou opère [9] toutes choses par son Fils, Thomas recourt à une analyse détaillée de la préposition « per » et du concept d'« opération par un autre ». Cette analyse est menée au moyen de l'exemple du bailli et du roi, que nous avons déjà rencontré dans un contexte semblable chez Albert [10]. Thomas exclut d'abord que la préposition « per » puisse signifier une inégalité de puissance dans le Père et dans le Fils. Il faut alors refuser qu'une personne opère par la *virtus* reçue d'une autre personne dont la puissance serait plus immédiatement agissante (« le bailli opère par le roi ») : en ce sens, il n'est pas vrai que le Père opère par le Fils, car les personnes opèrent par une même et indivisible puissance, avec une égale immédiateté [11]. Il faut également exclure que le Fils agisse à la manière d'une cause instrumentale. Rappelons qu'il ne s'agit pas ici de l'humanité du Fils, dont Thomas expliquera la causalité salvifique en faisant appel à la catégorie d'« instrument » [12], mais bien du Fils en sa divinité. Parler du Fils comme d'un instrument reviendrait à nier l'égalité du

1. I *Sent.* d. 12, q. un., a. 3, ad 4.
2. I *Sent.* d. 20, q. un., a. 2, ad 4.
3. I *Sent.* d. 32, q. 1, a. 1, sol.
4. I *Sent.* d. 34, q. 2, ad 1.
5. I *Sent.* d. 36, q. 1, a. 3, ad 5.
6. *Sententiae*, lib. II, dist. 13, c. 7 (t. 1/2, p. 393-395) : *Gn* 1, 1 ; *Ps* 103, 24 ; *He* 1, 2 ; *Ps* 32, 6 ; cf. Augustin, *Enarr. in Psalm.* 32, serm. 2, n° 5 (*CCSL* 38, 259 ; cf. *PL* 36, 288).
7. Cf. notamment *Jn* 1, 3 ; Thomas, II *Sent. Prol.* ; à la dist. 13, a. 5, Thomas invoque *He* 1, 2 (contra 1), déjà cité par Pierre Lombard.
8. Thomas, *Lectura super Ioannem*, c. 1, lect. 2 (éd. Marietti, n° 78) ; cf. II *Sent.* d. 12, q. un., a. 3, sol.
9. « Faire » et « opérer » ne sont pas synonymes, ainsi que nous allons le voir plus loin à propos de l'opération *in Filio*, mais cela ne présente pas de difficulté pour cette question.
10. Albert, I *Sent.* d. 32, a. 7, ad 4.
11. Thomas, II *Sent.* d. 13, q. un., a. 5, sol. ; cf. arg. 1 et ad 1 ; I *Sent.* d. 20, q. un., a. 2, ad 4.
12. Cf. notamment III *Sent.* d. 5, q. 1, a. 2, ad 6 ; d. 12, q. 2, a. 1, sol. ; d. 13, q. 1, a. 1, ad 4 ; d. 18, q. un., a. 1, ad 4 ; d. 18, q. un., a. 6, qla 1, sol.

Digitized by Google

Fils et du Père : on tomberait dans l'hérésie arienne. Il ne reste dès lors qu'une signification possible, qui est celle de la foi catholique. Si le Père opère par le Fils, c'est en tant que les deux personnes agissent par la même puissance, puissance que le Fils reçoit pourtant du Père par la génération : le Père opère *per Filium*, parce que le Fils est *a Patre* [1]. Le Fils demeure, en toute rigueur des termes, la cause première, *simpliciter primum* [2].

Cette explication repose sur une interprétation bien précise de la préposition « per » en fonction des divers aspects du problème : celui qui opère (l'*operans*), l'opération (*operatio*) et ce qui est opéré (*operatum*). Elle pose un pur rapport d'*auctoritas* de l'*operans* (le Père) à l'égard de celui par qui il opère (le Fils), une unité d'opération et de puissance, et enfin une causalité immédiate des personnes à l'égard de l'*operatum* [3]. La solution du problème repose ainsi sur deux éléments principaux : l'*auctoritas* du Père à l'égard du Fils, et la *causalitas* des personnes divines à l'égard des créatures. La juste connexion de ces éléments permet de donner un sens tout à fait propre à l'expression : « le Père opère par le Fils ».

Cette explication demeure au plan de l'*ordre* dans la Trinité créatrice. Des concepts « Père » et « Fils », elle retient principalement l'idée de procession *ab alio* : par la génération, le Fils reçoit *a Patre* d'être et d'opérer. La propriété du Verbe n'intervient que de manière secondaire, puisqu'elle n'est pas strictement requise pour la compréhension de l'expression *per Filium*. Il n'est cependant pas sans intérêt de relever que Thomas l'introduit au moyen du thème de l'Artiste divin, qui permet d'inscrire la causalité du Verbe dans le thème de l'« opération par un autre » : « Tout artiste opère par son art. Or, suivant Augustin, le Fils est l'art du Père rempli des raisons de tous les vivants. Le Père opère donc par son Fils [4] ». Nous retrouvons ici le thème de la causalité de l'Art, omniprésent dans les explications relatives à l'agir créateur du Verbe. La pleine compréhension de la causalité du Fils dans la création associe ainsi les deux noms qui désignent sa propriété : en tant qu'il est le Fils, il est celui par qui le Père opère toutes choses, puisque par la génération il reçoit du Père d'être le créateur (*auctoritas* du Père) ; en tant qu'il est le Verbe, il est l'Art par qui l'Artiste divin produit les créatures conformément aux formes exemplaires conçues de toute éternité dans l'intellect divin (idées divines).

A l'opération *per Filium*, les *Sentences* associent également l'opération *in Filio* [5]. Thomas n'introduit pas ce second thème dans l'examen de la formule *per*

1. II *Sent.* d. 13, q. un., a. 5, sol. (*in fine*) : « Alio modo quando eadem virtute operatur, quam tamen ab operante recipit ; et sic dicimus Patrem per Filium operari, quia est causa ipsorum operatorum una et indivisibili virtute cum Patre, quam tamen a Patre nascendo recepit ».

2. *Ibid.*, ad 4 : « Primum dicitur quo non est aliquid prius. Illa autem auctoritas Patris respectu Filii, inquantum Filius a Patre habet et esse et operari, ratione cujus Pater per Filium operatur, non facit Patrem Filio majorem vel priorem esse » ; cf. I *Sent.* d. 9, q. 2, a. 1, contra.

3. II *Sent.* d. 13, q. un., a. 5, sol. ; la causalité ne concerne que le rapport à l'*operatum*, et non pas le rapport entre les personnes (ad 2).

4. *Ibid.*, contra 2 : « Quilibet artifex per suam artem operatur. Sed secundum Augustinum, Filius est ars Patris plena rationum viventium. Ergo Pater per Filium operatur ». Augustin, *De Trinitate* VI, X, 11 (*CCSL* 50, 241 ; cf. *PL* 42, 931 ; *BA* 15, 496-499).

5. *Sententiae*, lib. II, dist. 13, c. 7 (t. 1/2, p. 393-395).

Digitized by Google

Filium, mais il l'a expliqué plus haut, au terme de la dist. 12, à propos des quatre modes de l'opération divine enseignés par Alcuin : opération *in Verbo* (disposition des créatures), création de la matière informe, distinction des créatures et propagation par les raisons séminales [1]. Albert et Bonaventure, ainsi qu'on l'a vu, n'acceptaient pas que l'on puisse affirmer, de manière propre, que « Dieu opère dans le Verbe en disposant toutes choses ». A leur jugement, l'*auctoritas* d'Alcuin requiert une interprétation « pieuse », puisqu'elle confond la génération éternelle et l'opération créatrice [2]. La proposition d'Alcuin ne fait au contraire aucune difficulté à Thomas. Il connaît pourtant les réserves de ses devanciers : « Selon certains, Alcuin s'est exprimé de manière impropre, et il faut alors l'expliquer ainsi ; [Dieu = le Père] opère dans le Verbe, c'est-à-dire : il engendre le Verbe qui est l'art de ce qui va être opéré par lui [3] ». La périphrase, en distinguant la génération et l'opération créatrice, sépare l'acte éternel (la génération) et l'acte qui entraîne un effet temporel (« ce qui va être opéré »). Mais le recours à cette périphrase ne s'impose pas. Il manifeste en réalité une compréhension trop étroite de l'idée d'*opération* : « Ils le disent en effet parce qu'ils ne font pas la différence entre *opérer* et *faire*, alors que [les deux termes] sont très différents [4] ».

Pour Thomas, qui s'appuie ici sur Aristote [5], *faire* est un acte qui se porte sur une matière extérieure ; de cette manière, on ne peut pas dire que Dieu « fait » de toute éternité. Il va en autrement pour le verbe *opérer*, qui peut désigner tout acte (« acte second [6] »), même si cet acte ne se porte pas vers l'extérieur. L'*opération* ne désigne donc pas seulement les actes « transitifs » (*actus transiens*), mais également les actes « immanents » comme l'acte de connaissance (*intelligere*), sans qu'il y ait nécessairement un mouvement : Dieu est bienheureux par une seule opération parfaitement simple [7]. Il est alors tout à fait correct de dire que « Dieu opère de toute éternité dans le Verbe, à la manière de l'artiste qui conçoit les formes des œuvres d'art [8] ».

Nous retrouvons ici, à travers une analyse rigoureuse du concept d'opération et de la signification des prépositions, les résultats déjà obtenus dans l'étude

1. *Sententiae*, lib. II, dist. 12, c. 6 (t. 1/2, p. 388-389) ; Alcuin, *In Gen.*, Interr. 19 (*PL* 100, 519).

2. Albert, II *Sent.* d. 13, a. 1, arg. 2 et ad 2 (« Generare non est operari : unde improprie locutus est ») ; ci-dessus, ch. III,2,A ; Bonaventure, II *Sent.* d. 12, dubium 3 (« Multum enim loquitur improprie, dum ipsam aeternam dispositionem vocat operationem ») ; ci-dessus, ch. VIII,2 (deuxième interprétation).

3. Thomas, II *Sent.* d. 12, *exp. text.* : « Secundum quosdam, Alcuinus improprie locutus est, et est exponendum : operatur in Verbo, id est genuit Verbum, quod est ars omnium operandorum per ipsum ».

4. *Ibid.* : « Hoc autem ideo dicunt quia non faciunt differentiam inter operari et facere, cum multum differant ».

5. Aristote, *Ethic.* VI, 3 (1140 a 1-23) ; cf. Thomas, *Sententia lib. Ethic.*, lib. VI, c. 3 (éd. Léon., t. 47/2, p. 341-342).

6. I *Sent.* d. 7, q. 1, a. 1, ad 2 : « ... Ipsa essentia dat esse habenti : et iste actus est quasi actus primus. Egreditur etiam ab essentia alius actus, qui est etiam actus habentis essentiam sicut agentis, et essentiae, sicut principii agendi : et iste est actus secundus, et dicitur operatio ».

7. Cf. II *Sent.* d. 1, q. 2, a. 2, ad 4 ; Aristote, *Ethic.* VII, 14 (1154 b 26).

8. II *Sent.* d. 12, *exp. text.* : « Et per hunc modum Deus ab aeterno in Verbo operatur, sicut artifex excogitando formas artificialium ».

Digitized by Google

des expressions *In principio*, *Dixit Deus*, *per Filium* : en engendrant le Verbe, le Père engendre son Art, en qui il conçoit les formes des créatures et par qui il opère toutes choses. Cette causalité du Verbe comporte deux aspects : un aspect éternel (génération *a Patre*, conception des formes idéales) et un aspect temporel (la créature produite dans le temps par le Fils, conformément aux idées divines). Thomas réunit ces deux aspects autour de l'idée d'opération : opération *in Verbo*, opération *per Filium*. La causalité créatrice du Fils est comprise d'une part comme la causalité exemplaire qui revient à l'Art divin, et d'autre part comme la causalité de celui qui procède de son principe (*auctoritas* du Père). La connexion de ces différents aspects peut servir de résumé à la doctrine du Fils créateur dans l'étude de l'hexaéméron de la *Genèse* : Dieu crée toutes choses en son Fils (*in principio*) et par son Fils (*per Filium*), il opère toutes choses dans le Verbe qui est son Art (*in Verbo*), produisant l'univers par son Verbe unique (*uno Verbo*), origine et fin des créatures.

Digitized by Google

CONCLUSION DE LA TROISIÈME SECTION

La lecture du traité de la création dans le commentaire sur le deuxième Livre des *Sentences* révèle l'intérêt permanent du jeune Thomas pour une doctrine trinitaire de la création. Le thème de la Trinité créatrice n'intervient pas, comme au premier Livre, pour préciser certains points de la théologie trinitaire, mais il s'agit plus directement, dans ce contexte, de la dimension trinitaire de la création elle-même.

Dans l'ensemble, comme on a déjà pu l'observer chez Albert et Bonaventure, le principal apport de ce deuxième Livre réside dans l'interprétation du récit biblique de la création, aux premières pages de la *Genèse*. Les éléments développés par Thomas pour cette exégèse trinitaire sont cependant plus abondants que chez ses devanciers, notamment dans le *Prologue* sur le deuxième Livre, dans l'interprétation trinitaire de l'hexaéméron et dans la question de l'opération du Père *per Filium*. Sur le plan des sources, l'influence d'Augustin apparaît prépondérante : la plupart des thèmes sont issus d'Augustin et, avec Albert, Thomas accorde sa préférence à l'exégèse augustinienne de la création. En résumant la lecture trinitaire du docteur africain, il prend soin de lui apporter les fondements d'interprétation qui lui donnent toute sa valeur, afin d'en faire un élément qui trouve place de manière cohérente dans son propre traité de la création.

La connexion entre la doctrine trinitaire et celle de la création apparaît d'abord dans le *Prologue* et dans l'exégèse de *In principio*. Dans les deux cas, Thomas rattache l'agir créateur des personnes aux thèmes majeurs de sa doctrine de la création : liberté de la création (bonté – Saint-Esprit), création *ex nihilo* (puissance – Fils) ; unité du principe créateur (*In principio* – Fils). Les diverses interprétations de *In principio* manifestent par ailleurs l'étroite correspondance entre le premier verset de la *Genèse* et l'architecture de la première question du commentaire sur le deuxième Livre : la doctrine de la création se trouve comme suspendue aux premiers mots de la *Genèse*. Dans ce contexte, le deuxième Livre présente également une profonde continuité avec le premier : Thomas y rappelle la structure d'*exitus – ordo in finem* qui commande son approche du réel (la « considération » propre au théologien). La théologie trinitaire s'inscrit ici dans l'étude du principe de l'*exitus*, de manière comparable au traité des missions divines qui apportait les éléments nécessaires à l'intelligence trinitaire du *reditus*. Nous avons également relevé que Thomas se montre particulièrement attentif à un juste équilibre entre la démarche de la raison et celle de la foi

Digitized by Google

face à la notion de création. L'étude de la création et celle de la Trinité manifestent ici une même attitude à l'égard de ce qui ne nous est connu que par la révélation (rapprochement entre la connaissance de la Trinité et celle du commencement du monde dans le temps).

Avec Augustin, Thomas trouve la présence de la Trinité dans le récit biblique. Cette présence donne lieu à d'abondants développements au sujet du Fils (connaissance angélique « du soir » et « du matin », triple *esse* des créatures, opération *per Filium*), mais elle concerne bien les trois personnes divines, à des titres divers selon qu'il s'agit de la production première des créatures ou de leur « formation » (structure traditionnelle de l'hexaéméron). D'une manière générale, cette interprétation fait valoir les principaux thèmes que nous avons rencontrés au premier Livre. La causalité créatrice du Père est vue comme celle du « principe sans principe », le principe des personnes avec qui et par qui il crée toutes choses. L'agir créateur du Fils est formulé au moyen du thème de la sagesse, de la *virtus* (le « bras du Père »), de l'opération du Père (*per Filium*) et de la propriété du Verbe. Dans ses explications, Thomas fait constamment référence au thème de l'art : étant le Verbe, le Fils est l'Art du Père, celui en qui préexistent toutes les créatures produites par l'Artiste divin (idées divines), celui en qui le Père opère toutes choses (*in Verbo*), celui enfin à qui le théologien approprie la causalité exemplaire (la causalité de l'art). C'est, en un mot, la personne du Verbe qui apparaît au cœur de l'interprétation trinitaire de la *Genèse* : *Dixit Deus*. Il faut enfin relever que, tant dans le *Prologue* que dans l'exégèse de *In principio* et dans le résumé de l'interprétation trinitaire de l'hexaéméron, Thomas prend soin de souligner la présence du Saint-Esprit dans la création. La causalité créatrice du Saint-Esprit, conformément aux lignes maîtresses dégagées dans le premier Livre, est vue dans la ligne de la bonté divine que Dieu communique aux créatures. L'agir créateur du Saint-Esprit est celui de l'Amour, l'Amour qui produit les créatures et les conserve dans l'être : *aperta enim manu clave amoris, creaturae prodierunt.*

Il ne peut plus guère subsister de doute, au terme de cette lecture du traité de la création au deuxième Livre, sur la veine résolument trinitaire de la pensée de Thomas face à la création. Ici encore, l'attention aux personnes divines ne se présente pas sous les traits d'une opposition entre une théologie dominée par le Dieu Un et une théologie dominée par le Dieu Trine. C'est au cœur de l'unité divine que Thomas, en faisant jouer les appropriations et les propriétés des personnes, manifeste l'être trinitaire du Dieu créateur. Cette dimension trinitaire, le théologien peut la développer dans ses exposés doctrinaux parce que l'Écriture, lue dans une riche tradition d'interprétation, la lui enseigne.

Digitized by Google

Digitized by Google

CONCLUSION GÉNÉRALE

L'affirmation de la causalité créatrice de la Trinité ne se présente pas d'abord comme une conclusion formulée par la raison théologique, mais elle appartient au donné de la foi chrétienne : le monde est créé par le Père, par le Fils et par le Saint-Esprit, les trois personnes qui sont un seul Créateur. Sur cette base, notre enquête a cherché à discerner la place de la Trinité créatrice dans la synthèse théologique d'Albert, de Bonaventure et de Thomas aux *Sentences*, en prêtant attention à la fonction et à l'articulation de cette doctrine dans l'élaboration de la théologie, ainsi qu'aux principaux thèmes qui permettent à nos auteurs de faire droit à l'être trinitaire du Dieu créateur. En suivant les retentissements de la thèse de la causalité des processions divines à l'égard de la procession des créatures, notre lecture a également pu mettre en évidence la continuité qui rattache le commentaire de Thomas à ceux de ses précurseurs, mais plus encore la profonde originalité de la synthèse du jeune Thomas face au mystère de la Trinité créatrice.

Nous pouvons maintenant, dans un aperçu d'ensemble, rassembler les principaux résultats de notre étude de l'enseignement de Thomas et de ses devanciers au sujet de la Trinité créatrice, en reprenant les trois aspects énoncés plus haut : la place de cette doctrine, sa fonction et ses connexions dans l'organisme de la théologie, puis les thèmes qui en permettent le développement. Ces trois aspects nous permettront de préciser les enjeux et la signification de la doctrine de la Trinité créatrice, ainsi que la valeur de la synthèse que Thomas, à la suite d'Albert et de Bonaventure, nous propose dans son premier enseignement.

Plutôt qu'une question faisant l'objet d'une section déterminée dans les commentaires de nos auteurs, la doctrine de la Trinité créatrice apparaît comme un thème central de la théologie, étendant ses ramifications dans divers domaines du traité de la Trinité, de la création et, d'une manière générale, dans l'organisme de la théologie. Pour cette raison, la place de la Trinité créatrice est intimement liée aux idées maîtresses de la théologie trinitaire propre à Albert, Bonaventure et Thomas, ainsi qu'aux principaux accents de leur doctrine de la création. Plus profondément encore, la connexion entre la Trinité et la création révèle un véritable *mode de pensée théologique*, comme en témoignent les nombreux passages dans lesquels Thomas – bien davantage qu'Albert ou Bonaventure – se sert du thème de la causalité des processions divines pour expliquer tel ou tel point de sa théologie trinitaire. On peut cependant observer,

Digitized by Google

chez chacun de nos auteurs, divers domaines dans lesquels la Trinité créatrice apparaît de manière privilégiée.

Certains de ces domaines sont, malgré d'importantes différences, communs aux trois commentaires ; il faut relever ici en particulier le *Prologue* général, la doctrine des vestiges et de l'image de la Trinité, la question du mode de la connaissance de la Trinité par les philosophes et par les théologiens, la signification des noms *Amour*, *Don*, *Verbe*, *Image*, *principe*, le traité des missions des personnes divines, la puissance d'engendrer et la puissance de créer, l'exégèse de *In principio* et l'interprétation trinitaire de l'hexaéméron de la *Genèse*, l'opération du Père *per Filium* et la création *in Filio*, les convenances de l'incarnation du Fils.

D'autres questions faisant intervenir le rapport entre la Trinité et la création appartiennent plus particulièrement à l'enseignement propre de tel auteur, manifestant également des intuitions plus profondément attachées à la veine particulière d'une théologie trinitaire déterminée. Chez Albert, il faut relever spécialement la doctrine de la dérivation et du flux, la théorie des noms divins (exemplarisme et analogie : la génération par exemple) et la mise en ordre des noms des personnes divines en fonction des œuvres de la Trinité dans le monde, la recherche de l'ordre de nos concepts dans l'approche du mystère de Dieu (la causalité des processions divines y est avancée comme argument à l'appui de la priorité de la puissance notionnelle et du nom de *principe* pris au sens notionnel). Chez Bonaventure, les traits les plus caractéristiques de la connexion entre la Trinité et la création résident davantage dans le thème de la diffusion du bien et du premier, associé à la plénitude fontale du Père, ainsi que dans la question de la procession du Fils par mode d'exemplarité et dans celle de la causalité exemplaire du Don ; mais nous avons également souligné l'apport de son enseignement au sujet de la nature et de la volonté (libéralité) dans les productions divines, qui conduit à saisir, dans un étroit parallélisme, la causalité de la procession du Fils et du Saint-Esprit.

Quant à Thomas, la connexion entre la Trinité et la création se révèle presque omniprésente dans son traité de la Trinité ; le traité de la création au deuxième Livre lui accorde également une large place. Parmi les passages qui énoncent la causalité des processions des personnes (*causa*, *ratio*, *exemplar* et *origo*) envers la production des créatures (*processio*, *processus*, *exitus*, *productio*, etc.), il faut relever tout spécialement les textes qui présentent la matière et la structure du commentaire, puis les questions consacrées à la procession du Saint-Esprit comme Amour, à la procession temporelle du Saint-Esprit et à la mission du Fils, à l'Amour par lequel le Père et le Fils aiment leur créature, à la doctrine de la relation divine.

En simplifiant un peu des résultats qui, pour être précis, ont exigé davantage de nuances au cours de cette étude, on peut noter à cet égard chez Thomas la convergence de deux lignes de pensée dans une synthèse originale. Une première ligne de pensée s'inscrit dans le prolongement de S. Albert ; elle concerne les idées maîtresses de la théologie trinitaire (processions, relations, constitution des personnes, noms des personnes, etc.), et cherche à situer le mystère trinitaire face aux réalités desquelles notre discours sur Dieu tire ses fondements et ses éléments : analogie, métaphysique de la dérivation des perfections divines,

Digitized by Google

noms divins, ordre des concepts (causalité des processions divines), nom de *principe* en particulier. Thomas, ainsi qu'on l'a vu, pouvait également trouver chez Albert d'importants jalons pour l'organisation de la théologie autour du thème de la sagesse créatrice et recréatrice, pour la mise en œuvre de la structure d'*exitus-reditus* associée à la causalité des processions divines, ainsi que pour l'exploitation de l'exégèse trinitaire augustinienne de l'hexaéméron au deuxième Livre.

Une seconde ligne de pensée manifeste une plus profonde affinité avec la pensée de Bonaventure ; elle concerne en particulier la place de la nature et de la volonté dans les processions trinitaires et dans la création, la procession du Fils et du Saint-Esprit comme *ratio* de la production des créatures (nature-intellect et volonté-libéralité, exemplarisme, causalité du premier et réduction au premier). Le thème de la Trinité créatrice chez le jeune Thomas dépasse pourtant, par l'importance des passages qui le font valoir, le relief qu'il reçoit dans les commentaires sententiaires d'Albert et Bonaventure. Nous l'avons relevé de manière particulièrement significative dans les textes qui énoncent la structure du commentaire, puis dans le traité des missions divines où, associé à la structure d'*exitus-reditus*, il fournit le cadre général de la réflexion théologique face à trois questions majeures : l'existence d'une procession temporelle du Saint-Esprit, les dons selon lesquels s'effectue cette procession temporelle, puis la mission du Fils. Thomas l'introduit enfin au faîte de sa théologie trinitaire, dans la doctrine des relations divines : la distinction des personnes constituées par les relations est la cause de toute distinction ultérieure. C'est l'abondance de ces passages et la constance d'un même enseignement qui nous conduisent à voir dans le thème de la Trinité créatrice, chez Thomas, un mode de pensée omniprésent dans l'élaboration de sa théologie trinitaire, au cœur de sa vision des rapports entre Dieu et le monde.

* * *

En vertu du *nexus mysteriorum*, la foi en la Trinité éclaire la foi dans l'agir créateur et sauveur de Dieu, et la doctrine de la création éclaire à son tour notre approche du mystère de la Trinité. C'est cet éclairage et cet apport mutuels des articles de la foi que nous désignons en parlant de la « fonction » du thème de la Trinité créatrice. L'unité de la Trinité dans ses œuvres *ad extra* constitue une règle fondamentale de la théologie trinitaire de nos scolastiques, mais elle n'épuise pas leur discours théologique au sujet du Dieu créateur. Pour parvenir à une doctrine équilibrée, cherchant à faire droit à l'ensemble des aspects du mystère, il faut tenir la règle de l'unité avec cette seconde règle, qui la complète : la procession des personnes divines est l'origine de la procession des créatures (Thomas).

Les points de connexion entre la Trinité et la création chez Albert, Bonaventure et Thomas, dépassent de très loin les comparaisons antithétiques issues des controverses de l'Antiquité contre les hérésies (la génération du Fils est infiniment différente de la création du monde, l'Esprit n'est pas produit à la manière d'une créature, etc.) aussi bien que les comparaisons visant à éclairer tel point de doctrine plus particulier (par exemple la question du parallèle : *unus spirator – unus creator*). Elle dépasse également la doctrine du vestige et de

Digitized by Google

l'image de la Trinité, bien que ces domaines occupent une place de choix dans l'élaboration de la théologie trinitaire. La doctrine de la Trinité créatrice ne se résume pas davantage à une juste compréhension de la méthode des appropriations, malgré l'inestimable profit des appropriations pour notre saisie de la Trinité et de son œuvre dans le monde. La doctrine des appropriations exprime plutôt, dans une approche complexe (unification et redoublement de notre langage au sujet de la Trinité : le Verbe est la sagesse créatrice, mais la sagesse est commune aux trois personnes), la connexion de ces deux aspects : l'unité des attributs de la Trinité d'une part, et la causalité des processions des personnes d'autre part. Ces deux principes, tenus ensemble, permettent de faire droit à l'être trinitaire de l'unique Créateur, la sainte Trinité des personnes divines.

L'agir créateur de la Trinité, d'une part, éclaire l'intelligence théologique des processions des personnes divines. Les nombreux passages où Thomas fait valoir la thèse de la causalité de la procession des personnes nous l'ont suffisamment montré. Cette thèse intervient en effet, chez l'Aquinate, dans diverses questions où elle tient la place d'un instrument au service de la théologie trinitaire. Nous pouvons ramener ces questions à quatre domaines principaux : la structure de la réalité étudiée par le théologien, le traité des processions et des missions, la doctrine du Verbe et de l'Amour, puis la question de la relation et du principe.

L'affirmation de la Trinité créatrice intervient en premier lieu, chez Thomas, pour expliquer la structure des réalités étudiées par la théologie, à la lumière de l'économie trinitaire unifiée par le thème de la Sagesse divine. Ici, la connexion entre la Trinité et la création manifeste d'une part l'unité de l'économie divine accomplie par le Fils (révélation de la Trinité, création, recréation [grâce] et perfection [gloire]), et elle fournit d'autre part l'articulation proprement *théologique* qui permet la mise en œuvre de la structure d'*exitus-reditus* : l'*exitus* des personnes est la cause et la raison de l'*exitus* des créatures, tandis que le *reditus* des créatures a lieu par les missions des personnes divines qui en sont également la cause et la raison. A ce premier plan, ainsi que l'a montré la lecture des *Prologues* sur les quatre Livres et d'autres passages tirés de l'ensemble du commentaire, le principe trinitaire qui éclaire la structure d'*exitus-reditus* fournit le fondement d'une vision de la réalité dominée par l'agir créateur et recréateur de Dieu, vision trinitaire et « économique » qui gouverne l'organisation de la théologie chez Thomas. Cette organisation de la théologie, si elle n'est pas sans jalons chez Albert et Bonaventure, se présente comme un trait propre de la synthèse du jeune Thomas. Le thème de la Trinité créatrice apparaît alors comme le fondement requis pour la compréhension théologique du salut accompli par l'incarnation du Fils et le don du Saint-Esprit.

L'affirmation de la causalité des processions divines intervient en second lieu dans le traité des processions et des missions, pour montrer que le Saint-Esprit procède comme Amour (« réduction » de la procession des créatures à la procession du Fils et à celle de l'Amour), pour poser l'existence d'une procession temporelle du Saint-Esprit et d'une mission du Fils (la procession des personnes est *causa* et *ratio* de l'*exitus* et du *reditus* des créatures), et pour préciser la nature des dons dans la mission de la personne (les dons dans lesquels la personne divine nous ramène au principe). Notre étude a rencontré à cet égard

Digitized by Google

une difficulté dans la pensée théologique du jeune Thomas. Tandis que la procession du Saint-Esprit est pensée dès le premier abord en termes de volonté (libéralité) et d'amour (l'Amour personnel qui est le principe de tout ce que Dieu accorde par sa libéralité), la procession du Fils est explorée conjointement en termes de nature (le premier processus de nature auquel on « ramène » la production des créatures) et d'intellect (le Fils procède comme le Verbe et l'art de tout ce que Dieu accomplit par son intellect), sans que ces deux approches de la procession du Fils et de sa causalité (exemplarité de la nature et de l'intellect) soient parfaitement unifiées. Quant aux fondements de cette compréhension, ils rejoignent les explications de Bonaventure à propos de la fécondité de la nature et de la volonté en Dieu ; la procession du Fils et celle du Saint-Esprit sont alors vues comme la *ratio* de la production des créatures par la nature (l'intellect) et la volonté de Dieu. Nous retrouvons également, avec l'idée de « réduction », le thème bonaventurien de la causalité exemplaire de la procession du Fils, ainsi que l'exemplarité du Don incréé à l'égard de toute donation ultérieure.

Quant à la structure de sortie-retour, associée au thème de la causalité des processions personnelles, son exploitation systématique dans la question des missions apparaît une fois encore comme une caractéristique du commentaire de Thomas, malgré certains jalons posés par Albert en référence à Augustin et Denys. Le Saint-Esprit occupe une place centrale dans cette réflexion, parce que c'est d'abord autour du Saint-Esprit que Thomas développe sa compréhension de la procession temporelle et de la mission des personnes divines. Davantage qu'un instrument théologique parmi d'autres, le thème de la causalité des processions des personnes apparaît ici comme le cadre général qui préside à la synthèse de Thomas.

Un troisième groupe de questions fait apparaître l'œuvre créatrice des personnes divines dans le contexte des noms qui signifient ces personnes divines en désignant (parfois) un rapport à la créature, *Verbe* et *Amour* en particulier. Les problèmes de langage sont ici au premier plan (signification des noms de Verbe et d'Amour, signification de l'ablatif *Spiritu Sancto* : *Pater et Filius diligunt nos Spiritu Sancto*). Dans le cas du nom de Verbe et de son rapport aux créatures, nous avons pu noter un matériel théologique fort comparable chez Albert, Bonaventure et Thomas, mais une réponse plus personnelle de ce dernier dans le corps de l'article (conversion de l'intellect divin sur lui-même). Quant à la formule *Pater et Filius diligunt nos Spiritu Sancto*, elle révèle chez Thomas un intérêt plus marqué que chez ses devanciers pour la causalité de l'Amour divin envers la créature. Dans les deux cas, Thomas présente la causalité du Verbe et de l'Amour dans un étroit parallélisme qui fait valoir le thème de l'Artiste : Dieu produit les créatures à la manière d'un artiste qui réalise ses œuvres par son art et par son amour (intellect-volonté). Dans les deux cas également, l'affirmation de la causalité des processions des personnes constitue la règle ou le principe théologique permettant de donner la raison pour laquelle le nom d'une personne – et non pas seulement les noms signifiant une réalité exclusivement essentielle en Dieu – peut désigner un rapport à l'égard des créatures.

Dans un dernier groupe de questions enfin, le rapport de causalité entre la procession des personnes et la procession des créatures intervient pour préciser l'ordre de nos concepts en théologie trinitaire, ainsi que la primauté de la

Digitized by Google

relation et de la distinction en Dieu à l'égard de toutes les distinctions et relations ultérieures. Nous sommes ici dans un domaine où l'affinité de la pensée de Thomas avec celle d'Albert est particulièrement sensible, parfois jusque dans les derniers détails de l'exposé. A la suite d'Albert, Thomas voit dans la causalité des processions divines l'argument central qui permet de poser l'antériorité conceptuelle de « principe » au sens notionnel (principe de la personne) à l'égard de « principe » pris au sens essentiel (principe de la créature). Nous avons trouvé chez Albert, dans ce contexte (puissance notionnelle et puissance de créer, nom de « principe »), les principaux éléments du matériel théologique au moyen duquel Thomas, dès son *Prologue* général, étaie l'affirmation de la causalité du premier processus, manifestant la « priorité » de la procession de la personne à l'égard de toute procession ultérieure : « la procession des personnes est la cause de la procession des créatures » (affirmation qu'Albert attribue à Anselme) ; le Père a engendré son Verbe « en qui était que cela fût fait » (Augustin). Thomas lui ajoute le thème de la causalité du *primum* d'un genre, principe tiré d'Aristote qui apparaît à de très nombreuses reprises dans son commentaire sententiaire.

Dans l'élaboration de la doctrine des relations, pièce maîtresse de l'édifice de la théologie trinitaire, Thomas met en avant la causalité des processions divines pour manifester la souveraine dignité de la relation en Dieu. Principe de la distinction des personnes, la relation est l'être minimal du point de vue de la « quantité » de la distinction qu'elle entraîne, mais, en tant qu'elle est une relation divine, elle jouit de toutes les prérogatives qu'il faut reconnaître à la personne : la distinction-relation en Dieu est la cause de toute distinction ultérieure, elle est la source ultime de tout processus de distinction tant dans la production des créatures que dans leur multiplication. De cette manière, la procession des personnes qui se distinguent par les relations d'origine constitue le principe de toutes les réalités créées considérées dans les rapports qu'elles entretiennent avec Dieu (la création comme procession des créatures) et entre elles dans l'ordre de l'univers (la multiplication des créatures).

La connexion entre la Trinité et la création se révèle ainsi capable, dans le commentaire de Thomas sur le premier Livre des *Sentences*, d'éclairer un grand nombre d'aspects de la théologie trinitaire. Plus particulièrement, l'affirmation de la causalité des processions personnelles à l'égard de la procession des créatures occupe une place centrale parmi les instruments de la réflexion théologique au sujet de la Trinité. Elle constitue une règle fondamentale de la compréhension des rapports entre Dieu et le monde, et son influence s'étend à l'ensemble de la théologie trinitaire. Son bénéfice est plus important encore que celui d'un simple instrument de pensée pour l'élaboration de la théologie trinitaire, puisque Thomas, bien davantage qu'Albert et Bonaventure, y trouve l'une des clefs majeures de sa synthèse. Dans une vue supérieure et profondément unifiée qui réunit le mystère immanent de la Trinité et l'économie divine, elle offre en effet l'articulation proprement théologique qui permet à Thomas d'appliquer la structure d'*exitus* à toute la réalité (la Trinité et le monde créé : l'*exitus* des personnes est la cause de l'*exitus* des créatures), en rattachant enfin le retour des créatures aux processions temporelles du Fils et du Saint-Esprit qui nous ramènent au Père.

Digitized by Google

La Trinité créatrice apporte également une lumière de grande valeur pour la compréhension de la création, dans le commentaire sur le deuxième Livre des *Sentences*. Nous avons observé à cet égard la permanence de la veine trinitaire de la pensée du jeune Thomas, dès le *Prologue* sur le deuxième Livre et dans plusieurs questions de son traité de la création, de manière plus significative encore que chez Albert et Bonaventure. La présence des personnes divines à la création est développée surtout par la reprise de l'exégèse augustinienne du récit de la *Genèse*, qui constitue la principale section de théologie biblique relative à la doctrine de la Trinité créatrice.

L'agir créateur des personnes divines permet en outre d'expliciter plusieurs aspects majeurs de la doctrine de la création : la liberté de l'agir créateur de Dieu (Dieu crée par sa bonté et son amour : Esprit-Saint), la création *ex nihilo* (Dieu produit toutes les créatures et toute la créature par sa puissance : Fils), l'unité du principe de la création (Dieu crée *in principio* : *in Filio*), l'existence des créatures dans le Verbe et leur création par le Verbe (triple *esse* des créatures, en référence à la personne du Verbe par qui et pour qui les créatures sont produites). Intégrée dans une compréhension globale de la présence des trois personnes divines à la création, la personne du Fils (Verbe) occupe ici une place privilégiée : Dieu opère toutes choses dans son Verbe, il produit tout par son Fils. Cette place centrale du Fils dans le traité de la création apparaît en profonde harmonie avec les divers *Prologues*. C'est autour du mystère de la personne du Fils, Sagesse et Puissance de Dieu, Image et Verbe du Père qui spire avec lui le Saint-Esprit, que Thomas manifeste l'unité et le déploiement de l'agir créateur et sauveur de la sainte Trinité.

* * *

La permanence de l'affirmation de la causalité des processions personnelles, ainsi que sa « fonction » au service de l'intelligence croyante du mystère de Dieu et de son action dans le monde, s'appuient enfin sur de nombreux thèmes de métaphysique et de théologie trinitaire qui en permettent le développement dans une pensée cohérente. Il faut relever ici en particulier la doctrine de la dérivation (« descente », « flux », etc.) des perfections issues de Dieu, qui constitue le fondement métaphysique majeur de la doctrine de l'analogie chez Thomas aux *Sentences*. La pensée du jeune Thomas apparaît à cet égard très largement tributaire de celle de son maître Albert (commentaire sur les *Sentences* et sur les *Noms divins* de Denys). Pour les deux dominicains, la causalité de la procession des personnes envers la procession des créatures fournit l'un des principaux fondements du discours théologique sur la Trinité : c'est parce que le processus trinitaire est la source de tout processus créé que nous pouvons connaître et nommer la Trinité des personnes divines (question de la génération notamment).

Le concept de « procession » (« processus », « exitus », etc.), dans une vue dynamique qui recouvre le domaine de la théologie trinitaire aussi bien que celui de la création et de l'économie divine, occupe ici une place centrale. C'est cette vue dynamique des processions qui domine la présentation des *Sentences* chez Thomas, et que ses *Prologues* développent au moyen de la métaphore de l'écoulement des « fleuves ». Si la veine dionysienne (albertinienne) de ce mode

Digitized by Google

de pensée est indéniable (*exitus-reditus*), son enracinement biblique l'est plus encore, donnant lieu à une théologie à la fois profondément théocentrique (Dieu *alpha* et *omega*, principe et fin de toutes choses) et christocentrique (sortie du Fils et retour au Père). Dans ce contexte, Thomas recourt en particulier à l'enseignement d'Augustin (*De vera religione*) et d'Hilaire de Poitiers (*De synodis*) avec qui, dans le prolongement des explications données par Albert et Bonaventure, il manifeste la dimension trinitaire de la sortie et du retour à Dieu. La structure de « circulation » du créé s'inscrit de la sorte dans le déploiement des processions personnelles dans l'histoire : c'est par la procession des personnes que toutes choses sont produites, et c'est par leur procession temporelle (« mission invisible » du Fils et de l'Esprit, incarnation du Fils) que nous sommes ramenés à Dieu.

L'exploitation de la catégorie de « procession » et de la structure de sortie-retour conduit également à mettre en relief la notion de « principe ». La totalité de la réalité est considérée par le théologien du point de vue de la sortie du principe (personnes et créatures) et du retour au principe (retour des créatures rationnelles par l'action des personnes). Ici encore, la causalité des processions des personnes constitue le pivot de la représentation des rapports que le monde créé entretient avec Dieu : la sortie et le retour ont lieu *per eadem*, c'est-à-dire par les processions des personnes. Avec l'idée de « réduction » et la méthode de l'appropriation, cette compréhension de la réalité place enfin un accent tout particulier sur la personne du Père : principe du Fils et du Saint-Esprit, le Père est le principe de toutes choses et le principe auquel nous ramènent les processions temporelles du Fils et du Saint-Esprit (*ductrices vel conjungentes in finem*). Les catégories de *procession*, d'*exitus* (*exitus-reditus*) et de *principe* permettent ainsi de rendre compte du mystère de Dieu et de toute l'économie divine, dans une synthèse de théologie régie par la foi en Dieu Trinité.

Parmi les principaux éléments qui constituent le contexte doctrinal de la doctrine de la Trinité créatrice chez Thomas, il faut également relever ici quatre thèmes qui, à des titres divers, concourent à la mise en œuvre de la causalité des processions divines dans le traité de la Trinité, et que notre étude a relevés à de nombreuses reprises : l'idée de primauté, la doctrine de l'exemplarité divine, l'analyse des attributs divins et l'analogie de l'artiste (art-amour).

La primauté, tout d'abord, caractérise les processions des personnes face à toute procession ultérieure. Elle se trouve étroitement associée à la causalité des processions divines : le premier est cause, la cause est première. Reprenant un thème déjà exploité par Bonaventure en théologie trinitaire, Thomas prend soin de l'étayer au moyen de sa lecture d'Aristote, pour en faire l'un des fondements majeurs de la thèse de la causalité des processions et des relations divines : le premier processus est la cause et la raison de toute autre procession. L'articulation entre l'idée de primauté divine et la théologie trinitaire est assurée par les notions de procession (procession des personnes – procession des créatures), de principe et d'ordre. C'est en vertu de l'*ordo naturae*, *ordo* suivant lequel une personne est le principe d'une autre, que le théologien peut préciser la place des personnes dans la causalité du *primum* et dans la « réduction » des créatures au *primum* : tout vient du Père, le « principe sans principe », par le Fils et le Saint-Esprit qui ramènent également toutes choses au Père.

Digitized by Google

Quant au thème de l'exemplarité, qui lui est connexe (le « premier d'un genre » est l'exemplaire, l'archétype et la mesure des autres éléments dont il est la « raison »), il s'applique à la procession des personnes à plusieurs titres : exemplarité de la procession des personnes divines (sans autre spécification), exemplarité de la procession du Don (causalité exemplaire du « premier »), exemplarité de la procession du Fils comme Fils (causalité exemplaire de la nature) et comme Verbe (causalité exemplaire de l'intellect). C'est, d'une manière générale, autour de la personne du Fils (Verbe, Art) que l'exemplarité reçoit le plus grand relief dans la doctrine de la Trinité créatrice.

A la suite d'Albert et tout spécialement de Bonaventure, Thomas développe la causalité exemplaire de la procession du Fils dans deux lignes : en tant qu'il procède par mode de nature, le Fils est la raison et l'exemplaire de la procession des créatures qui participent de la nature divine ; en tant qu'il procède par mode d'intellect, le Verbe (Art) est la raison de tout ce que Dieu accomplit par son intellect. L'exemplarité de la procession éternelle n'est cependant pas le seul aspect de la causalité créatrice de la Trinité. Cette causalité est également expliquée en référence à la puissance et à la volonté. La puissance créatrice, d'une part, est appropriée au Père (principe sans principe) ; elle se trouve aussi associée au Fils, en tant que le Fils est la *virtus* par laquelle le Père opère toutes choses (*auctoritas* et ordre dans la Trinité créatrice). Avec Augustin, Thomas réunit la considération de la puissance et de l'exemplarité dans l'étude du nom de Verbe : le Verbe est la « puissance opérative du Père ». Quant à la causalité de la volonté, elle revient en particulier à la personne du Saint-Esprit, soit que l'on mette en œuvre la méthode des appropriations, soit que l'on considère plus précisément la procession de l'Amour comme la raison de ce que Dieu accorde par sa volonté : le Saint-Esprit procède comme la « ratio » des œuvres divines en tant que Dieu, mû par son seul Amour, produit toutes choses dans sa souveraine libéralité.

Avec l'analyse des attributs divins de nature, intellect, volonté (libéralité) et amour, nous atteignons un domaine dont notre lecture nous a montré l'importance décisive pour l'élaboration et l'application de la causalité des processions divines. Ces attributs permettent en effet de rendre compte de la fécondité divine, qu'il s'agisse de la procession des personnes divines ou de la production des créatures. Prolongeant les analyses de Bonaventure, Thomas parvient à réunir et à distinguer la procession des personnes et celle des créatures au moyen de l'idée de « raison de l'efficience » (*ratio efficientiae*, *ratio principiandi*), au sein d'une compréhension d'ensemble de la « productivité » divine. Le Fils, qui procède par mode de nature et d'intellect (priorité de la considération de la nature dans le commentaire), procède comme la *ratio* de ce que Dieu accomplit par sa nature et son intellect ; de la même manière, le Saint-Esprit, qui procède par mode d'amour, procède comme la *ratio* de ce que Dieu accomplit par sa volonté (libéralité, amour). En faisant droit à l'infinie différence qu'il faut maintenir entre la personne divine et la créature, aussi bien qu'à la distinction entre le plan des attributs essentiels et celui des propriétés personnelles, cette explication comporte une très profonde valeur. Elle parvient en effet, malgré les limites de la théologie trinitaire de Thomas aux *Sentences*, à rattacher les attributs divins et la causalité créatrice de Dieu aux processions des

Digitized by Google

personnes, sans introduire aucune confusion dans notre approche du mystère divin. Cette compréhension du mode de la procession des personnes et de la causalité créatrice de Dieu, menée sur la base de l'analyse des attributs qui rendent compte de la « productivité » divine, constitue assurément l'une des pièces maîtresses de la doctrine de la Trinité créatrice.

Il faut enfin souligner, parmi les principaux thèmes relevés dans notre étude, celui de l'Artiste divin. Le thème de l'Artiste constitue d'une part le cadre général de l'enseignement relatif à la causalité créatrice de Dieu. Dieu n'agit pas par une nécessité de nature, mais, à la manière d'un « agent volontaire » (agent parfait), il crée par sa puissance, sa science et sa volonté. Ce sont là les trois attributs qui, sur le plan de la structure du commentaire déjà, permettent d'expliquer de quelle manière la procession des personnes dans l'unité d'essence est le principe de la sortie des créatures dans la diversité d'essence (structure interne du Livre I et structure d'ensemble des Livres I-II).

Bénéficiant des éléments dégagés par l'étude de la causalité de la science et de la volonté, l'analogie de l'Artiste constitue d'autre part l'un des principaux instruments théologiques pour l'explication de la causalité créatrice du Verbe (Art) et de l'Amour. Le Père crée toutes choses par l'Art qu'il conçoit de toute éternité et par l'Amour qui préside à la production de ses œuvres. A la différence de l'artiste humain, la causalité de l'Artiste divin s'étend à toutes les créatures, et à toute la créature (création libre *ex nihilo*). Ici encore, les explications de Thomas se développent dans deux directions. La première fait directement appel à la doctrine des appropriations : la causalité créatrice de la science divine est appropriée au Fils, tandis que l'amour créateur est approprié au Saint-Esprit. Dans une seconde ligne, Thomas recourt à l'idée de procession ou d'*exitus* (correspondance et causalité entre l'*exitus* des personnes et l'*exitus* des créatures), ainsi qu'aux éléments fournis par l'analyse des attributs divins : le Verbe est issu du Père comme son Art créateur, l'art de ce que Dieu accompli par son intellect (sortie des créatures par mode d'intellect), tandis que le Saint-Esprit est issu du Père et du Fils comme l'Amour qui est la raison de ce que le Père accomplit par sa libéralité (sortie des créatures par mode de volonté). Ces explications, ainsi qu'on l'a vu, intègrent le thème de l'exemplarité divine dans un corps de doctrine plus complet qui fait droit à l'efficience et à la finalité.

C'est l'ensemble de ce corps de doctrine, dont nous venons de rappeler les principaux éléments, qui permet de mesurer la signification et la valeur de l'enseignement de Thomas concernant la Trinité créatrice dans son commentaire sur les *Sentences*. Contrairement à l'interprétation de F. Marinelli [1], il ne nous semble pas que le schéma de nature-surnature, appliqué tant à l'*exitus* qu'au *reditus* des créatures, puisse constituer le cadre d'interprétation adéquat pour la compréhension de cet enseignement. La distinction entre l'*exitus* et le *reditus* appelle bien la distinction entre la nature et la grâce (gloire), mais Thomas parvient à manifester la structure trinitaire de la création et du salut, en distinguant les rapports des créatures envers la Trinité en fonction de la nature des effets produits par Dieu, sans imposer à la réalité un schéma abstrait. Il nous est apparu également que le double plan de la causalité essentielle et de la

1. Voir ci-dessus notre *Introduction*.

Digitized by Google

causalité des processions divines ne gagne pas à être posé en termes d'opposition ou d'« aporie ». Ces deux aspects, comme l'explique Thomas lui-même, sont complémentaires. L'enjeu de son enseignement ne réside pas dans un affrontement entre une vision « essentialiste » et une vision « personnaliste » du Dieu créateur, mais, ainsi que nous l'avons observé à plusieurs reprises, dans la juste place qu'il faut attribuer à l'essence et à la procession personnelle dans une synthèse soucieuse de faire droit à l'ensemble du mystère de la Trinité créatrice.

Notre lecture nous a conduit également à apporter plusieurs nuances aux conclusions dégagées par l'ouvrage de G. Marengo [1]. Deux d'entre elles méritent d'être relevées au terme de cette étude. Il s'agit de la connexion entre la thèse de la causalité des processions divines et la métaphysique de l'exemplarité d'une part, et la structure d'*exitus-reditus* d'autre part. Au jugement de G. Marengo, ces deux thèmes constituent le contexte fondamental de la doctrine de la Trinité créatrice aux *Sentences*, à tel point que leur réorganisation dans les œuvres ultérieures de Thomas permettrait d'expliquer l'écho plus ponctuel qu'y reçoit l'affirmation de la causalité des processions divines. Notre enquête aboutit également à souligner l'importance de la veine exemplariste de Thomas aux *Sentences*, dans une ligne de pensée proche de celle de Bonaventure, ainsi que la portée de la causalité des processions personnelles au sein de la structure de sortie-retour. Mais, ainsi qu'on l'a vu, l'exemplarisme ne suffit pas à rendre pleinement compte de la causalité des processions divines. Celle-ci s'inscrit dans un corps de doctrine beaucoup plus vaste, qui concerne non seulement la causalité exemplaire de la nature et de l'intellect, mais également la causalité de la volonté et de l'amour de Dieu.

La causalité des processions divines s'appuie par ailleurs sur une analyse rigoureuse des attributs divins et des processions qui sont la *ratio* des effets créés. Elle est, à cet égard, intimement liée aux idées maîtresses de la théologie trinitaire du commentaire sur les *Sentences*, que Thomas développe d'abord au moyen des concepts de nature et de volonté, en faisant jouer l'analyse de l'être spirituel et de l'agent volontaire (intellect et amour). Il en va de même pour la structure d'*exitus-reditus*. Cette structure constitue bien le contexte doctrinal qui permet à l'affirmation de la causalité des procession divines d'étendre son influence à la compréhension de la structure de la réalité et à l'étude des missions des personnes ; mais elle n'intervient pas dans bon nombre de questions qui font pourtant une large place à la Trinité créatrice : la procession du Saint-Esprit comme Amour, le rapport du Verbe et de l'Amour envers la créature, le nom de principe, la relation divine. La comparaison du commentaire de Thomas avec ceux d'Albert et de Bonaventure nous a aussi montré que la doctrine de la Trinité créatrice s'inscrit dans plusieurs questions qui ne font pas appel à l'*exitus-reditus* : la fécondité de la nature et de l'amour (Bonaventure), la puissance et le principe (Albert). Sans nier l'importance de ces deux thèmes pour l'élaboration de la doctrine de la Trinité créatrice aux *Sentences*, il nous semble que l'évolution de Thomas dans l'architecture de sa théologie trinitaire pourrait permettre une approche plus complète des développements de l'affirmation de la causalité des processions divines dans ses ouvrages ultérieurs. Nous pensons ici

1. Voir ci-dessus notre *Introduction*.

Digitized by Google

en particulier au réagencement du traité de la Trinité, à la place de la doctrine de la relation face au concept de procession, à la mise en œuvre plus rigoureuse de la doctrine « psychologique » de la Trinité, au nouvel équilibre entre les attributs essentiels et les processions des personnes, etc.

* * *

L'originalité et la valeur de la doctrine de la Trinité créatrice dans le commentaire de Thomas sur les *Sentences* apparaissent dans toutes leurs dimensions face à l'organisme de sa pensée théologique. C'est l'éclairage mutuel des mystères de la foi, dans la recherche d'une synthèse théologique cohérente et unifiée, qui conduit Thomas à trouver dans la procession des personnes divines, *causa* et *ratio* de la procession des créatures, le fondement des œuvres de la Trinité dans le monde, ainsi qu'un instrument de pensée adapté aux besoins de la théologie trinitaire. Les comparaisons avec l'enseignement d'Albert et de Bonaventure nous ont montré l'importante part d'héritage de cette doctrine, tant dans les problématiques qui la sous-tendent que dans les thèmes qui en permettent le développement. Dans bon nombre de passages relatifs à la causalité des processions des personnes divines, l'enseignement de Thomas peut se réclamer d'un antécédent chez Albert ou chez Bonaventure. Mais l'application rigoureuse de cette doctrine à un très grand nombre de questions, dans une vue d'ensemble de l'action de la Trinité dans ce monde, nous est apparue comme un trait caractéristique de la synthèse théologique du jeune Thomas.

La constance avec laquelle Thomas, davantage que ses devanciers, fait de ce thème l'une des articulations principales de sa théologie, révèle chez lui un mode de pensée profondément marqué par la connexion entre le mystère de la Trinité, la création et l'agir de Dieu envers ses créatures. Cet enseignement est manifestement celui d'un théologien qui, dans une quête de la sagesse divine soucieuse de cohérence et d'équilibre, parvient à développer une pensée profondément attentive aux retentissements de la foi trinitaire, trouvant dans la doctrine de la Trinité créatrice une voie de première importance pour accéder à une synthèse théologique du mystère de Dieu et de son action dans le monde.

Digitized by Google

ANNEXE

LES PROCESSIONS DES PERSONNES DIVINES COMME CAUSE ET RAISON DE LA PROCESSION DES CRÉATURES : TRADUCTION DES PRINCIPAUX TEXTES DU COMMENTAIRE DE S. THOMAS SUR LE PREMIER LIVRE DES *SENTENCES*

Le commentaire sur les *Sentences* de S. Thomas, ainsi qu'on aura pu l'observer dans cette étude, présente un nombre considérable de passages mettant en connexion, sous divers aspects, le mystère trinitaire et l'œuvre de création. Notre traduction se limite ici à ceux qui, dans le commentaire sur le premier Livre, désignent les processions divines comme la cause et la raison ou l'exemplaire de la procession des créatures. Dans plusieurs textes, cette causalité des processions divines à l'égard de la sortie (*exitus*) des créatures est étendue au retour (*reditus*) des créatures à Dieu.

Avec cette traduction de onze passages extraits du commentaire de Thomas sur les *Sentences*, nous nous proposons de constituer un dossier de textes pour l'étude de la thèse qui constitue sans doute l'un des traits les plus remarquables de la pensée du jeune Thomas, éclairant également la structure profonde de sa première grande œuvre. Bien en place dès le *Prologue* général, le thème de la causalité des processions personnelles apparaît dans les deux articulations majeures du premier Livre (*division du texte* à la dist. 2 et à la dist. 35). Thomas le développe ensuite dans plusieurs questions particulières de théologie trinitaire. En raison de son caractère programmatique pour l'ensemble du propos théologique de Thomas, le *Prologue* général sera traduit intégralement. Les divisions majeures du texte des *Sentences* établies par Thomas présentent deux parties : une première partie annonce la structure personnelle que Thomas entend donner au texte, apportant la justification théologique du plan d'ensemble de toute la section qui s'ouvre à tel endroit ; une seconde partie formule plus matériellement les sous-divisions du texte ; on trouvera ici, pour les deux divisions concernées, la traduction de la première partie. La thèse de la causalité des processions personnelles apparaît en outre dans plusieurs questions et articles au cours du commentaire : lorsqu'elle est produite au cœur de la détermination d'un problème, c'est-à-dire dans le corps de l'article (et généralement indiquée et précisée ensuite dans les réponses aux arguments avancés), nous donnerons la traduction de l'ensemble de l'article ; lorsqu'un argument ou une réponse seulement la met en avant, notre traduction se limite à l'argument et à sa

Digitized by Google

réponse. Pour ne pas surcharger le texte des notes, celles-ci, d'une manière générale, indiqueront les principaux renvois au commentaire sur le seul premier Livre ou de brèves explications. On trouvera de plus amples références dans le corps de cette étude. De la même manière, les textes parallèles de S. Albert et de S. Bonaventure ne seront généralement indiqués qu'à l'occasion des citations d'auteurs faites par Thomas.

L'édition critique du commentaire n'étant qu'en préparation, le P. Louis-Jacques Bataillon O.P., de la Commission Léonine, nous a aimablement communiqué l'état du travail de collation des manuscrits concernant les passages du premier Livre traduits ici [1]. Inachevé, ce travail permet pourtant d'offrir un texte mieux assuré, sur la base de plus d'une douzaine de manuscrits [2]. Ceux-ci peuvent être divisés en deux groupes : un premier groupe [3] représente, d'une manière générale, un premier état du texte avant de nombreuses corrections mineures ou plus importantes dont la principale est l'introduction de la question sur les attributs divins (d. 2, q. un., a. 3). Un second groupe de manuscrits comporte généralement ces modifications [4]. On pourra constater que, pour les passages concernés, cela n'apporte pas de variantes de grande importance [5]. La traduction du *Prologue* général de Thomas a bénéficié en particulier du texte établi par le P. Adriano Oliva O.P. qui en prépare l'édition critique. Notre but n'est évidemment pas de donner une telle édition critique de ces textes. Ce

1. Communication écrite du 26 juin 1992 ; qu'il nous soit permis de remercier ici encore le P. Bataillon pour ces renseignements généreusement mis à notre disposition.

2. Nous en indiquerons davantage un peu plus loin, mais le nombre des manuscrits collationnés varie selon les différentes *pecie* du texte : communication du P. Bataillon, comme ce qui suit.

3. Mss. : Bruxelles, Bibl. Royale 873-885 ; Madrid, B. Nacional 516 ; il s'y ajoute souvent : Vaticano, Borgh. 319 ; il s'y joint parfois : Oxford, Balliol College 51 ; Oxford, Oriel College 8. Ce groupe sera désigné comme premier groupe.

4. Manuscrits : Barcelona, Biblioteca del Cabildo 45 ; Cambridge, St. John's College C. 2 ; Paris, Bibl. Nat. lat. 15337 ; Paris, Bibl. Nat. lat. 15338 ; Paris, Bibl. Nat. lat. 15761 ; Troyes 776 bis ; Vaticano, Borgh. 362 ; Vaticano lat. 753 ; Wien, Nat. Bibl. 1479. Moins fréquemment, car non collationnés entièrement : Kraków, Univ. 1713 ; Napoli, Bibl. Naz. VII. B.33 ; Oxford, New College 116 ; Paris Bibl. Nat. lat. 15762 ; il s'y joint souvent : Praha, Kap. A XVII 2 ; Tarazona, Cab. 48. Ce groupe sera désigné comme second groupe. Pour ces manuscrits, voir (par ordre alphabétique jusqu'à « Paris », en attendant la suite en préparation) *Codices manuscripti operum Thomae de Aquino*, t. 1, H.-F. Dondaine et H.-V. Shooner éd., Rome, 1967 ; t. 2, H.-V. Shooner éd., Rome, 1973 ; t. 3, H.-V. Shooner éd., Montréal, Paris, 1985 ; cf. F. Stegmüller, *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, t. 1, Würzburg, 1947, p. 397-398. Plusieurs de ces manuscrits (des deux groupes) comportent des indications de *pecie*. Leur étude permet de distinguer, de manière plus détaillée, trois séries de textes avec *pecie* : un groupe « anglais » (texte dont le style a été amélioré), et deux séries voisines dont la première présente un texte original/amendé et la seconde une révision du texte. Les *pecie* des manuscrits Bruxelles, Bibl. Royale 873-885 et Madrid, B. Nacional 516 (désignés par nous sous le nom de « premier groupe » : voir note précédente) présentent le premier état connu du texte ; pour davantage de détails sur ces manuscrits et les séries que l'étude des *pecie* permet d'établir, voir E. Booth, « The three pecia systems of St. Thomas Aquinas's Commentary *In I Sententiarum* », dans *La production du livre universitaire au moyen âge. Exemplar et pecia*, Actes du symposium tenu au Collegio San Bonaventura de Grottaferrata en mai 1983, Textes réunis par L.J. Bataillon, B.G. Guyot, R.H. Rouse, Paris, 1988, p. 225-251.

5. Le P. Bataillon note à ce sujet, dans la même communication, « le caractère en général assez 'monolithique' de la tradition : des pages entières sans variantes ... ».

Digitized by Google

dossier cherche seulement à offrir une traduction qui pourra faciliter la lecture et la comparaison des principaux passages étudiés dans cet ouvrage. Pour cette raison, les variantes et les inversions mineures ne modifiant guère le sens du texte ne seront pas indiquées dans les notes, même lorsque la traduction en tient compte sur la base du témoignage massif ou unanime des manuscrits collationnés ; seules quelques variantes, additions ou omissions qui apportent une modification notable au sens du texte ou qui présentent une difficulté particulière, seront indiquées en note.

Dans son ensemble, notre traduction donne la préférence à une formulation proche du mouvement de la pensée et des expressions offertes par le texte latin, plutôt qu'à l'esthétique de la langue française, afin de rendre plus aisée une étude dans laquelle les questions de langage et de vocabulaire tiennent une place considérable. Les mots entre crochets sont ajoutés par la traduction pour l'intelligence de certaines expressions.

TEXTE 1 :
PROLOGUE GÉNÉRAL DU COMMENTAIRE SUR LES SENTENCES[1]

> *Moi, la sagesse, j'ai fait couler des fleuves ; je suis comme une rivière d'eau immense issue du fleuve ; semblable au fleuve Dorix, comme un cours d'eau je suis sortie du paradis. J'ai dit : j'arroserai le jardin de mes plantations et j'enivrerai le fruit de mon enfantement* (Ecclésiastique 24, 40-42 [2])

Parmi les nombreuses sentences qui ont été proposées par divers [auteurs] concernant la sagesse, à savoir ce qu'est la vraie sagesse, l'Apôtre en a présenté une tout particulièrement vraie et solide, lorsqu'il dit : *Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu, qui a aussi été fait sagesse pour nous de par Dieu* (I *Cor.* 1, 24 et 30). Cela ne signifie pas que le Fils seul soit sagesse, puisque le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont une seule sagesse tout comme ils sont une seule essence ; mais la sagesse est appropriée d'une certaine manière spéciale au Fils, du fait que les œuvres de la sagesse apparaissent présenter les plus grandes affinités avec les propriétés du Fils. En effet, par la sagesse de Dieu les secrets des réalités divines sont manifestés, les œuvres des créatures sont produites, et non seulement produites mais aussi restaurées et conduites à la perfection, cette perfection, dis-je, par laquelle toute chose est dite parfaite dans la mesure où elle atteint sa propre fin.

1. Voir notre étude ci-dessus, ch. IX.

2. *Si* 24, 30-31 dans la plupart des traductions modernes de la Bible. On trouve cette même citation dans le *Prooemium* de S. Bonaventure, dans les développements concernant également les « fleuves ». Le texte des éditions actuelles diffère de celui-ci sur plusieurs termes ; on remarquera également de telles différences pour plusieurs des passages bibliques cités dans la suite du *Prologue*. Notre traduction des passages bibliques s'inspire, en l'adaptant, de la traduction de la Bible par Louis-Isaac Lemaître de Sacy (Editions Robert Laffont, Paris, 1990). Les citations bibliques sont souvent très brèves dans le texte des manuscrits ; nous les avons parfois complétées pour une meilleure intelligence du texte, en indiquant également les versets des chapitres cités ; nous indiquerons également des références plus précises pour les citations d'auteurs.

Digitized by Google

Que la manifestation des réalités divines revienne à la sagesse, cela apparaît clairement du fait que Dieu se connaît lui-même pleinement et parfaitement par sa sagesse. Si donc nous connaissons quelque chose de Dieu, il faut que cela dérive de lui, puisque tout ce qui est imparfait tire son origine de ce qui est parfait ; et c'est pourquoi il est dit en *Sagesse* 9, 17 : *Qui connaîtra ta pensée si tu ne lui donnes la sagesse?* Or il se trouve que cette manifestation a été faite spécialement par le Fils : il est en effet le Verbe du Père, selon ce qui est dit en *Jean* 1 [1] ; c'est pourquoi lui convient la manifestation du Père qui [le] dit et de toute la Trinité. C'est pourquoi il est dit en *Matth.* 11, 27 : *Nul ne connaît le Père sinon le Fils et celui à qui le Fils aura voulu le révéler* ; et en *Jean* 1, 18 : *Nul n'a jamais vu Dieu sinon le Fils unique qui est dans le sein du Père [et qui l'a fait connaître].* C'est donc à juste titre qu'il est dit de (par [2]) la personne du Fils : *Moi, la sagesse, j'ai fait couler des fleuves.* Par ces fleuves j'entends le flux de la procession éternelle par laquelle le Fils [procède] du Père et le Saint-Esprit du Père et du Fils selon un mode ineffable. Ces fleuves étaient jadis cachés et d'une certaine manière infus [3] dans les similitudes des créatures d'une part et aussi dans les énigmes des Écritures d'autre part, de sorte qu'à peine quelques sages tenaient par la foi le mystère de la Trinité. Le Fils de Dieu est venu et il a d'une certaine manière fait couler au-dehors ces fleuves infus en faisant connaître le nom de la Trinité, *Matth.* 28, 19 : *Enseignez tous les peuples, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit.* C'est pourquoi [il est écrit en] *Job* 28, 11 : *Il a scruté les profondeurs des fleuves et mis en lumière les choses cachées.* Et en cela est désignée la matière du premier Livre.

La deuxième [œuvre] qui revient à la sagesse de Dieu est la production des créatures. Lui en effet n'a pas seulement une sagesse spéculative envers les choses créées, mais aussi une sagesse opérative, comme l'artiste envers les œuvres d'art ; c'est pourquoi il est dit dans le *Psaume* 103, 24 : *Tu as fait toutes choses dans la sagesse.* Et la sagesse elle-même parle [ainsi], *Prov.* 8, 30 : *J'étais avec lui, disposant toutes choses.* Cela aussi se trouve attribué spécialement au Fils, en tant qu'il est l'image de Dieu, à la forme [4] de qui toutes choses ont été formées ; c'est pourquoi [il est dit en] *Coloss.* 1, 15 : *Il est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature, car en lui tout a été créé*, et [en] *Jean* 1, 3 : *Toutes choses ont été faites par lui.* C'est donc à juste titre qu'il est dit de (par) la personne du Fils : *Je suis comme une rivière d'eau immense issue du fleuve* ; en cela sont désignés et l'ordre et le mode de la création. L'ordre parce que, de même que la rivière dérive du fleuve, de même le processus temporel

1. Davantage qu'une référence aux seuls versets 1 et 14 qui nomment le Verbe comme tel, il faut voir dans cette indication un renvoi à l'ensemble du Prologue du quatrième évangile.

2. « *Ex* persona Filii » : c'est la sagesse de Dieu, à savoir le Fils selon ce qui vient d'être dit, qui parle d'elle-même. L'expression apparaît dans chacune des quatre sections du *Prologue.*

3. « Flumina ... *infusa* » : ce terme désigne un mode de présence intérieure et cachée ; il est placé ici, de manière significative, en opposition à l'expression *effundere* (faire couler, répandre) qui caractérise l'œuvre de la sagesse, à savoir la manifestation et la diffusion de ces « fleuves ».

4. « Forme », c'est-à-dire similitude, ressemblance ou image : l'expression indique ici précisément le rôle du Fils dans la *formation* des créatures ; le Fils sera plus loin désigné expressément comme *forme* (I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 2) ; voir ci-dessus, ch. XIV,2.

Digitized by Google

des créatures [dérive] du processus éternel des personnes. C'est pourquoi il est dit dans le *Psaume* 148, 5 : *Il a dit, et ils ont été faits* : « Il a engendré le Verbe en qui était que cela fût fait », selon Augustin [dans le *Commentaire littéral sur la Genèse* [1]]. En effet, ce qui est premier est toujours la cause de ce qui vient ensuite, selon le Philosophe [dans la *Métaphysique* [2]] : c'est pourquoi le premier processus est la cause et la raison [3] de toute procession qui vient ensuite. Le mode de la création, d'autre part, est signifié quant à deux [aspects], à savoir du côté du créateur d'abord qui, quoiqu'il emplisse toutes choses, ne se mêle cependant à aucune : cela est indiqué dans le mot *immense* ; du côté de la créature également parce que, de même que la rivière procède au-dehors du lit du fleuve, de même la créature procède de Dieu au-dehors de l'unité d'essence en laquelle le flux des

1. « Verbum genuit, in quo erat ut fieret ». L'ensemble de la phrase rassemble plusieurs expressions d'Augustin sur *Gn* 1, 3 ; *De Genesi ad litteram*, lib. II, c. 6 (*CSEL* 28/1, 39-42 ; cf. *PL* 34, 267-268 ; *BA* 48, 162-167) : « ... Ut intelligatur filius fecisse, quod a patre dictum est, ut fieret ... Unum quippe uerbum ille genuit, in quo dixit omnia, priusquam facta sunt singula ... Dixit deus : fiat, id est, in uerbo dei aeterno erat, ut fieret ... Cum ergo audimus : et dixit deus : fiat, intellegimus, quod in uerbo dei erat, ut fieret ... » ; cf. I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 3, arg 1 ; d. 32, q. 1, a. 3, contra 2. Cette exégèse d'Augustin est résumée en quelques lignes par Pierre Lombard dans les *Sentences*, lib. II, dist. 13, c. 6 (t. 1/2, p. 393) : « ... Dixit ergo Deus : *Fiat* etc. non temporaliter, non sono vocis, sed in Verbo sibi coaeterno, id est Verbum genuit intemporaliter in quo erat, et diposuit ab aeterno ut fieret in tempore, et in eo factum est » ; cf. aussi Pierre Lombard, *Comm. in Psalm.* 148, 5 (*PL* 191, 1285) ; Augustin, *De Gen. ad litt.*, lib. I, c. 2 (*CSEL* 28/1, 5-7 ; cf. *PL* 34, 248 ; *BA* 48, 86-91) ; lib. III, c. 20 (*CSEL* 28/1, 86-87 ; cf. *PL* 34, 292-293 ; *BA* 48, 260-265). On trouve cette *auctoritas*, en des termes identiques à ceux de Thomas, chez Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, lib. II, tract. 8, c. 2, q. 1, a. 4 (éd. J. Ribaillier, t. 2/1, p. 182).

2. « Semper enim illud quod est primum est causa eorum quae sunt post ». Cette loi métaphysique est souvent citée par Thomas, dans des formulations diverses qui en affectent la signification ; elle peut renvoyer à deux passages d'Aristote dans la *Métaphysique*, Livre II (α). Le premier, généralement retenu (une dizaine d'occurrences dans le commentaire sur les *Sentences*, sans que la référence soit toujours explicite) : 993 b 24 - 993 b 30 ; cf. V. de Couesnongle, « La causalité du maximum. L'utilisation par saint Thomas d'un passage d'Aristote », *RSPT* 38 (1954) 433-444 ; Id., « La causalité du maximum. Pourquoi saint Thomas a-t-il mal cité Aristote? », *RSPT* 38 (1954) 658-680 ; sa source la plus directe est alors la traduction arabo-latine qui accompagne la traduction du commentaire d'Averroès : « Et unumquodque principiorum proprie est causa eorum secundum quae sunt aliae res quae conveniunt in nomine et intentione, verbi gratia ignis in fine caliditatis. Ex quo oportet, quod illud quod est maxime verum, sit illud quod est causa veritatis rerum quae sunt post ... . » (*textus* 4, éd. G. Darms, p. 57). On lit cependant un peu plus loin ce second passage (994 a 11-13) dans une formulation très proche de celle que Thomas énonce ici, et pour laquelle les traductions latines ne présentent pas de divergence majeure quant au sens : « Res enim mediae et sunt ea, in quibus sunt prius et posterius. Et necesse est, ut prius sit causa eius quod est post » (l'arabo-latine, *textus* 6, *éd. cit.* p. 61) ; la *translatio media* de l'Anonyme : « Mediorum enim, extra que est aliquid ultimum et primum, necesse est esse quod prius est causam ipsorum post se » (éd. G. Vuillemin-Diem, « Arist. Lat. XXV 2 », p. 37) ; voir aussi la *vetustissima* et la *vetus*, « Arist. Lat. XXV 1-1a », éd. G. Vuillemin-Diem, p. 37 et 120. Traduction française (sur le grec) par J. Tricot : Aristote, *La Métaphysique*, t. 1, p. 109-112. Chez Thomas, voir notamment, pour I *Sent.* : d. 5, q. 1, a. 1, ad 1 ; d. 18, q. un., a. 3, contra 2 ; d. 19, q. 5, a. 1 ; d. 24, q. 1, a. 1 ; d. 32, q. 1, a. 3 ; d. 35, q. un., a. 3, contra 2. Cf. Bonaventure, II *Sent.* d. 3, p. 1, a. 1, q. 2, fund. 2 ; III *Sent.* d. 1, a. 2, q. 3. Pour plus de détails, voir ci-dessus, ch. IX,4,A.

3. « Causa et ratio » : cette thèse sera reprise dans les autres textes traduits ici ; pour ses sources immédiates, son usage et sa signification, voir ci-dessus, ch. IX,4,A.

Digitized by Google

personnes est contenu comme en un lit de fleuve. Et en cela est désignée la matière du deuxième livre.

La troisième [œuvre] qui revient à la sagesse divine est la restauration des œuvres. En effet, une chose doit être réparée par cela même par quoi elle a été faite ; c'est pourquoi il convient que ce qui a été créé par la sagesse soit réparé par la sagesse ; c'est pourquoi il est dit en *Sagesse* 9, 19[1] : *C'est par la sagesse qu'ont été sauvés ceux qui t'ont plu dès le commencement.* Or cette réparation a été faite spécialement par le Fils en tant qu'il s'est fait homme et qui, ayant réparé la condition de l'homme, a d'une certaine manière réparé tout ce qui a été fait pour l'homme ; c'est pourquoi [il est dit en] *Coloss.* 1, 20 : *Réconciliant par lui toutes choses, tant ce qui est au ciel que ce qui est sur la terre.* C'est donc à juste titre qu'il est dit de (par) la personne du Fils : *semblable au fleuve Dorix, comme un cours d'eau je suis sortie du paradis.* Ce paradis, c'est la gloire du Père de laquelle il est sorti [pour venir] dans la vallée de notre misère ; non point qu'il ait perdu cette gloire, mais parce qu'il l'a rendue cachée ; c'est pourquoi [il est dit en] *Jean* 16, 28 : *Je suis sorti du Père et je suis venu dans le monde.* Et deux choses sont indiquées au sujet de cette sortie, à savoir son mode et son fruit. Dorix est en effet un fleuve extrêmement rapide[2] ; c'est pourquoi il désigne le mode selon lequel, comme par un mouvement impétueux d'amour, le Christ a accompli le mystère de notre réparation ; c'est pourquoi [il est dit en] *Isaïe* 59, 19 : *Lorsqu'il sera venu comme un fleuve impétueux que pousse l'Esprit du Seigneur.* Quant au fruit, il est désigné par ces mots : *comme un cours d'eau* ; en effet, de même que des cours d'eau sont produits par une seule source de manière divise pour féconder la terre, de même les genres de grâces diverses ont découlé du Christ pour planter l'Église, selon ce qui est dit en *Eph.* 4, 11-12 : *Il a lui-même donné quelques-uns comme apôtres, d'autres comme prophètes, d'autres comme évangélistes, d'autres encore comme pasteurs et docteurs, pour la consommation des saints dans l'œuvre du ministère, en vue de l'édification du Corps du Christ.* Et en cela est désignée la matière du troisième Livre, dans la première partie duquel on traite des mystères de notre réparation et dans la seconde des grâces qui nous sont données par le Christ.

La quatrième [œuvre] qui revient à la sagesse de Dieu est la perfection par laquelle les choses sont conservées dans leur fin. En effet, si l'on retire la fin, il ne reste que la vanité que la sagesse ne tolère pas avec soi ; c'est pourquoi il est dit en *Sagesse* 8, 1 que la sagesse *s'étend d'une fin jusqu'à l'autre avec force et dispose tout avec suavité.* Toute chose est disposée lorsqu'elle a été établie dans sa fin, qu'elle désire naturellement. Cela aussi revient spécialement au Fils qui, puisqu'il est vraiment et par nature le Fils de Dieu, nous a conduits à la gloire de l'héritage paternel ; c'est pourquoi [il est dit en] *Hebr.* 2, 10 : *Il convenait que celui pour qui et par qui toutes choses ont été faites, ayant conduit à la gloire un grand nombre de fils [consommât par la passion l'auteur de leur salut].* C'est donc à juste titre qu'il est dit : *J'ai dit : j'arroserai le jardin de mes plantations.* En effet, pour atteindre la fin il faut une préparation par laquelle est enlevé tout ce qui ne s'accorde pas avec la fin. Ainsi le Christ également, pour nous conduire

1. *Sagesse* 9, 18 dans certaines éditions de la Bible.

2. Cf. la *Glossa ord.* sur *Eccli.* 24, 41 (*PL* 113, 1210) qui désigne le fleuve *Dorix* comme « fluvius rapidissimus ».

Digitized by Google

à la fin de la gloire éternelle, a préparé les médicaments des sacrements par lesquels la blessure du péché nous est ôtée. C'est pourquoi deux choses sont indiquées dans les paroles qui précèdent, à savoir la préparation par les sacrements et l'introduction dans la gloire. La première [est indiquée] par ces mots : *j'arroserai le jardin de mes plantations.* Ce jardin en effet c'est l'Église, de laquelle [il est dit en] *Cant.* 4, 12 : *Ma sœur, mon épouse est un jardin clos*, en qui il y a diverses plantations, selon les divers ordres de saints qui ont tous été plantés par la main du Tout-puissant. Ce jardin est irrigué par le Christ au moyen des ruisseaux des sacrements qui ont découlé de son côté ; c'est pourquoi, afin de montrer la beauté de l'Église, il est dit en *Nombres* 24, 5 : *Que tes tentes sont belles, Jacob!* et ensuite (v. 6) : *Comme des jardins au bord des fleuves, toujours irrigués.* Et c'est pourquoi également les ministres de l'Église qui dispensent les sacrements sont appelés irrigateurs ; I *Cor.* 3, 6 : *Moi j'ai planté, Apollos a arrosé.* Quant à l'introduction dans la gloire, elle est désignée dans ce qui suit : *J'enivrerai le fruit de mon enfantement.* L'enfantement [1] du Christ lui-même, ce sont les fidèles de l'Église qu'il a enfantés comme une mère par son travail ; de cet enfantement [il est dit en] *Isaïe* 66, 9 : *Moi qui fais enfanter les autres, n'enfanterai-je point aussi moi-même? dit le Seigneur.* Quant au fruit de cet enfantement, ce sont les saints qui sont dans la gloire ; de ce fruit [il est dit en] *Cant.* 5, 1 [2] : *Que mon bien-aimé vienne dans son jardin et qu'il mange du fruit de ses arbres.* Ceux-là, il les enivre de sa débordante fruition ; de cette ébriété, [il est dit dans le] *Psaume* 35, 9 : *Ils seront enivrés de l'abondance de ta maison.* Et on parle d'ébriété, parce que cela dépasse toute mesure de la raison et du désir ; c'est pourquoi [il est dit en] *Isaïe* 64, 4 [3] : *L'œil n'a pas vu, Dieu, hors toi seul, ce que tu as préparé pour ceux qui t'attendent.* Et en cela est désignée la matière du quatrième Livre, dans la première partie duquel on traite des sacrements et dans la seconde de la gloire de la résurrection. Et ainsi, par ce qui vient d'être dit, se trouve mise en évidence l'intention du Livre des *Sentences.*

TEXTE 2 : I *SENT.*, DIST. 2, *DIVISION DU TEXTE*[4]

Après avoir recherché ce dont il faut traiter dans cet ouvrage [5], [le Maître] poursuit ici son intention, et [cette partie] est divisée en deux parties. Comme on l'a dit plus haut [6], l'intention de la doctrine sacrée concerne les réalités divines ; or ce qui est divin se prend selon la relation à Dieu, soit comme principe, soit

1. L'« enfantement », c'est-à-dire ce qui est engendré par l'enfantement (*partus*) ; mais il est question un peu plus loin du « fruit « de l'enfantement (*fructus partus*). Ce thème de l'enfantement reviendra au *Prologue* du commentaire sur le deuxième Livre, à propos de la création cette fois.

2. *Cant.* 4, 16 dans certaines éditions de la Bible.

3. *Isaïe* 64, 3 dans certaines éditions de la Bible.

4. Voir ci-dessus, ch. X,3 et X,4.

5. Matière de la première distinction, dont Thomas a déjà commencé l'examen dans les questions rattachées au *Prologue* de Pierre Lombard.

6. I *Sent. Prol.*, q. un., a. 4 ; d. 1, *div. text.*

Digitized by Google

comme fin [1], selon ce qui est dit en *Apoc.* 22, 13 : *Je suis l'alpha et l'omega.* C'est la raison pour laquelle cette doctrine considérera les choses selon qu'elles sortent de Dieu comme de leur principe, et selon qu'elles sont rapportées à lui comme à leur fin. C'est pourquoi dans la première partie il traite [2] des choses divines selon la sortie du principe ; dans la seconde selon le retour à la fin, et cela au début du troisième [Livre [3]].

On peut faire une autre division selon l'intention du Maître : il traite dans une première partie des *res* [4] et dans la seconde des signes, et cela dans le quatrième [Livre]. La première [partie] à son tour [est divisée] en trois [parties] : dans la première [il traite des] des réalités qui sont objet de fruition ; dans la deuxième des réalités dont il faut user [5], au deuxième Livre ; dans la troisième des choses qui ordonnent ce dont il faut user à ce qui est objet de fruition, et qui sont en partie des réalités dont il faut user et en partie des réalités qui sont objet de fruition, et cela au troisième Livre.

Suivant la première division, la première partie est divisée en deux [parties]. Dans la première il traite des réalités divines selon la sortie du principe dans l'unité d'essence, dans la seconde des réalités divines selon la sortie dans la diversité d'essence, et cela au deuxième Livre. Le premier Livre est divisé à son tour en deux parties : en effet, la sortie des personnes dans l'unité d'essence est la cause de la sortie des créatures dans la diversité d'essence ; c'est pourquoi dans la première partie il traite de la Trinité des personnes dans l'unité d'essence, qui est distinguée selon la sortie d'une personne à partir d'une autre [6] ; dans la seconde [partie] il traite de certains attributs selon les raisons [7] desquels s'accomplit la causalité dans les personnes divines à l'égard de la production des

1. Thomas, *ibid.*, au terme de l'examen des diverses opinions concernant le « sujet » de la science théologique, l'a formulé ainsi : soit Dieu, soit ce qui vient de Dieu ou ce qui lui est ordonné.

2. L'expression latine *determinat* rendue ici (et dans la suite de ce passage) par « il *traite* », caractéristique du vocabulaire scolastique, signifie que le maître apporte la solution au problème traité : il donne sa *détermination* magistrale à la question considérée ; cf. M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, p. 73-81.

3. Cette dernière précision indique bien évidemment le début de la seconde partie, qui recouvre ainsi l'ensemble des troisième et quatrième Livres. Les précisions suivantes concernant les parties des quatre Livres seront indiquées de la même manière.

4. Littéralement : des *choses* ou des *réalités* en tant qu'elles sont telles, par opposition à la fonction de *signe* que possèdent certaines réalités ; c'est bien la structure proposée par le Maître des *Sentences* (lib. I, dist. 1, c. 1 ; t. 1/2 p. 56) ; cette division, avec la subdivision en réalités qui sont objet de fruition et réalités dont il faut user (*frui* et *uti*), est héritée d'Augustin (*De doctrina christiana* I, II, 2 - I, V, 5 ; *CCSL* 32, 7-8 ; cf. *PL* 34, 19-21 ; *BA* 11, 182-187), abondamment cité par le Lombard.

5. Nous traduisons ainsi les expressions *fruibilia* et *utibilia*, difficiles à rendre en français ; voir la note précédente.

6. « A partir d'une autre » : l'expression latine *ab alia* n'implique pas de soi un mouvement d'un point de départ à un point d'arrivée (qui doit être écarté des processions divines, cf. I *Sent.* d. 4, q. 1, a. 1, sol. et ad 1), mais seulement l'origine ; le vocabulaire de la sortie conduit cependant à signifier l'origine suivant ce mode dynamique.

7. « Raisons » : *rationes*. Le terme désigne ici l'intention ou la conception d'une chose, ce que signifie la définition de cette chose, cf. I *Sent.* d. 33, q. un., a. 1, ad 3. Thomas établira dans cette dist. 2 que les attributs divins sont en Dieu selon leur « verissima ratio » (q. un., a. 2). Voir aussi ci-dessous, I *Sent.* d. 35, *div. text.* (texte 11).

Digitized by Google

créatures, à savoir la science, la puissance et la volonté, ci-dessous à la dist. 35 ... [1].

TEXTE 3 : I *SENT.* D. 10, Q. UN., A. 1 : LE SAINT-ESPRIT PROCÈDE-T-IL COMME AMOUR? [2]

ARGUMENTS : 1. Il paraît que le Saint-Esprit ne procède pas comme amour, puisque le Saint-Esprit procède comme une personne subsistant en soi. Or l'amour ne signifie pas quelque chose par mode de réalité subsistante, mais par mode de forme inhérente ou de passion. Donc etc.

2. La nature n'est jamais communiquée que par un acte de la nature. Or l'amour ne signifie pas un acte de la nature, mais plutôt de la volonté [3]. Donc, puisque par la procession du Saint-Esprit toute la nature divine est communiquée à la personne qui procède, il paraît que le Saint-Esprit ne procède pas comme amour.

3. Le mode de procession n'est pas le même pour la créature et pour la personne divine. Mais les créatures procèdent de Dieu par un acte de la volonté dont l'œuvre est la création, selon le Damascène dans l'*Exposé de la foi orthodoxe* [4]. Aucune personne divine ne procède donc par le mode de l'amour, qui est un acte de la volonté.

4. Le mode de procession d'une personne est propre à la personne qui procède, puisque c'est par la procession qu'une personne est distinguée d'une autre. Mais l'amour est commun aux trois personnes, comme il est dit dans la *Lettre* [des *Sentences* [5]]. Donc aucune personne ne procède comme amour.

5. Un [attribut] approprié n'est pas la même chose qu'un [attribut] propre [6], puisque l'approprié se prend d'après le propre : c'est pourquoi la sagesse, qui est appropriée au Fils, n'est propre à aucune personne. Mais l'amour, comme il est dit dans la *Lettre* [7], est un [attribut] approprié au Saint-Esprit. Donc le mode propre de sa procession n'est pas de procéder comme amour.

ARGUMENTS EN SENS CONTRAIRE : 1. L'image créée qui est dans l'âme représente la Trinité incréée dans la créature. Mais dans l'image créée quelque chose procède par le mode de la connaissance et quelque chose par le mode de

1. La division du texte se poursuit ici par le détail du contenu des dist. 2 à 34.

2. Cet article ouvre la section consacrée à la procession du Saint-Esprit, et en premier lieu à sa procession éternelle du Père et du Fils (dist. 10-13), avant qu'il soit question de la procession temporelle (dist. 14-18 ; cf. d. 10, *div. text.*). Voir ci-dessus, ch. XIII,3.

3. C'est-à-dire dont la volonté est le principe en tant que volonté, distincte de la nature ; cette distinction entre la nature et la volonté a été précisée dans l'étude de la génération, I *Sent.* d. 6, q. un., a. 2 et 3.

4. *De fide orthodoxa*, lib. I, c. 8 ; *PG* 94, 812 ; trad. Burgundio, éd. E.M. Buytaert, p. 31 ; traduction française (sur le grec) par E. Ponsoye : Saint Jean Damascène, *La foi orthodoxe*, p. 41-42.

5. *Sent.*, lib. I, dist. 10, c. 1-3 (t. 1/2, p. 110-114).

6. Le langage scolastique utilise très couramment le participe *approprié* (*appropriatum*) et l'adjectif *propre* (*proprium*) à la manière d'un substantif : « un approprié », « un propre ».

7. *Ibid.*

Digitized by Google

l'amour [1]. Donc, puisque dans la Trinité incréée le Fils procède par mode de connaissance [2], il y aura une autre personne procédant par mode d'amour. Donc etc.
2. Il n'y a pas de connaissance parfaite si la volonté ne s'y adjoint pas. Or le verbe se rapporte à l'amour de la même manière que l'intellect à la volonté. Donc le verbe ne sera pas parfait sans l'amour. Mais le Verbe de Dieu est parfait. Donc l'Amour parfait lui est aussi associé, et c'est le Saint-Esprit.

RÉPONSE : Dans la procession des créatures, deux choses sont à considérer du côté du Créateur lui-même : la nature, dont la plénitude et la perfection est [la cause] efficiente et exemplaire de la perfection de toute créature, comme il a été dit plus haut [3], et la volonté par la libéralité de laquelle, et non par une nécessité de nature, tout cela est conféré à la créature. Or, étant supposée selon notre foi la procession des personnes divines dans l'unité d'essence, ce pour la démonstration de quoi il ne se trouve aucune raison suffisante, il faut que la procession des personnes, qui est parfaite, soit la raison et la cause de la procession de la créature. C'est pourquoi, de même que nous réduisons [4] la procession des créatures, qui représentent imparfaitement la perfection de la nature divine, à la parfaite Image contenant en plénitude la perfection divine, à savoir le Fils, comme au principe et à l'exemplaire et à la raison de la procession comme naturelle des créatures [issue] de Dieu, à savoir selon l'imitation de la nature ; de même il faut que, en tant que la procession de la créature est le fait de la libéralité de la volonté divine, elle soit réduite à un seul principe qui soit comme la raison de tout don libéral. Or celle-ci est l'amour, sous la raison duquel toutes choses sont conférées par la volonté ; et c'est pourquoi il faut qu'il y ait une personne en Dieu procédant par le mode de l'amour, et c'est le Saint-Esprit. Et c'est la raison pour laquelle certains philosophes [5] ont posé l'amour comme principe de toute nature.

RÉPONSES AUX ARGUMENTS : 1. Bien que l'amour en tant qu'amour ne signifie pas quelque chose de parfait et de subsistant, en tant cependant qu'il est l'Amour de Dieu duquel toute imperfection est écartée, il est de ce fait une réalité parfaite et subsistante ; et il en va de même pour le Verbe.

1. Cf. I *Sent.* d. 3, q. 5.

2. Le thème est présent dans l'étude de l'image (cf. note précédente), mais il n'a pas été mis en valeur dans l'étude de la génération, développée à partir de la procession « per modum naturae » ; la procession du Fils « per modum intellectus » sera établie au terme de cette dist. 10 (q. un., a. 5, ad 1) puis reprise dans l'étude du nom de Verbe (d. 27, q. 2). Voir ci-dessus, ch. XV,1.

3. I *Sent.* d. 2, q. un., a. 2.

4. « Réduisons » : expression technique (*reducere, reductio*) qui désigne le procédé par lequel on ramène l'effet à sa cause, l'imparfait au parfait, le multiple à l'un, etc. ; le procédé ne se limite pas à un fait de langage : il est bien fondé en métaphysique, et Thomas l'a déjà mis en œuvre pour établir l'unité divine (I *Sent.* d. 2, q. un., a. 1).

5. On trouve cette même référence aux « quidam philosophi » chez S. Albert (I *Sent.* d. 10, a. 2), qui rappelle l'opinion des philosophes ayant posé l'amitié et la discorde comme principe de toute nature ; il faut dès lors voir ici une référence plus précise à Empédocle, dont l'opinion, formulée en ces termes, sera examinée au deuxième Livre (Albert, II *Sent.* d. 1, a. 12 ; Thomas, II *Sent.* d. 1, q. 1, a. 1).

Digitized by Google

2. De même que par le premier processus de la nature toute la nature divine est communiquée, puisqu'il est parfait, de même aussi par le premier processus de la volonté, qui est la raison de toute procession volontaire [issue] de Dieu, toute la volonté est communiquée. Or en Dieu la volonté et la nature sont une même réalité, et en sa totalité la volonté, qui est infinie, ne peut exister que dans la nature infinie ; et la volonté infinie ne peut avoir que le bien infini pour objet adéquat ; c'est pourquoi l'amour, qui est la raison de la volonté, ne peut être qu'infini ; par conséquent, il faut également que la nature soit communiquée. C'est pourquoi l'amour, bien qu'il ne désigne pas la communication de la nature en tant qu'il est amour, la désigne cependant en tant qu'il est l'Amour de Dieu et le premier processus de la volonté divine.

3. La créature procède de la volonté comme une réalité opérée par la volonté ; mais le Saint-Esprit [procède] comme la raison de toute œuvre de la volonté, de même aussi que le Fils est produit comme l'art de tout ce qui a été constitué par l'intellect divin.

4. L'amour en Dieu se prend de trois manières. Il est en effet pris parfois essentiellement, parfois personnellement, parfois notionnellement [1]. Lorsqu'il est pris essentiellement il ne désigne pas quelque procession ou relation réelle, mais de raison seulement, comme aussi lorsque nous disons de Dieu qu'il est connaissant et connu [2]. Lorsqu'il est pris personnellement, il désigne alors une procession et une relation réelle et signifie la personne même ou la réalité même qui procède, comme l'amour est une certaine réalité qui procède. Lorsqu'enfin il est pris notionnellement il signifie la raison même de la procession de la personne, parce que l'amour n'est pas seulement ce qui procède mais désigne aussi la raison sous laquelle procèdent les autres réalités. Donc, selon qu'il est essentiel [3] il est commun aux trois [personnes] mais approprié au Saint-Esprit, comme lorsqu'il est dit que *Dieu est charité* (I *Jean* 4, 16). Selon qu'il est personnel il est propre au Saint-Esprit, et l'on dit que le Saint-Esprit procède comme Amour [4]. Selon enfin qu'il est notionnel c'est une certaine relation ou notion commune au Père et au Fils qui est également appelée « spiration commune [5] » ; et c'est de cette manière que l'amour est signifié dans le mot *aiment* lorsqu'on dit que le Père et le Fils s'*aiment* par le Saint-Esprit [6].

5. L'amour, selon qu'il est un [attribut] propre, n'est pas un [attribut] approprié. Mais la sagesse est un [attribut] approprié de telle manière qu'elle ne peut jamais être un [attribut] propre. Et la raison en est que *sagesse* ne signifie pas par le mode de ce qui sort de quelque chose, mais par le mode de ce qui repose dans le

1. Voir ci-dessous I *Sent.* d. 32, q. 1, a. 3 (texte 10).

2. Cf. I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 2.

3. Littéralement : « quelque chose d'essentiel ... de personnel ... de notionnel » (*essentiale ... personale ... notionale*) : il ne s'agit cependant pas de trois *réalités*, mais d'une seule et même réalité signifiée de trois manières suivant le mode de notre connaissance du mystère, puisque tout en Dieu est réellement un et identique lorsque l'opposition relative n'est pas en jeu, cf. I *Sent.* d. 33, q. un., a. 1-3 ; d. 34, q. 1, a. 1.

4. La dernière partie de la phrase (*et sic dicitur quod Spiritus sanctus procedit ut amor*) est omise par les manuscrits du premier groupe.

5. Pour les notions et la *spiration commune* en particulier (notion du Père et du Fils, relation qui n'est pas une propriété personnelle), voir I *Sent.* d. 26, q. 2, a. 3.

6. Cette formule fera l'objet d'un examen très détaillé en I *Sent.* d. 32, q. 1, a. 1.

Digitized by Google

sujet ; et c'est pourquoi elle est toujours essentielle et jamais personnelle. Mais *amour* est signifié par le mode de la sortie ; il signifie néanmoins quelque chose d'absolu. Or cette sortie peut être saisie comme réelle ou selon la raison seulement. De ce côté selon lequel il signifie quelque chose d'absolu, il est essentiel ; et alors la relation ou la sortie désignées seront [des êtres] de raison seulement, comme lorsqu'on dit que le même est identique au même [1]. Quand d'autre part cette sortie est signifiée non seulement comme [un être] de raison mais comme réelle, alors l'amour est personnel.

TEXTE 4 : I *SENT.* D. 14, Q. 1, A. 1 : Y A-T-IL UNE PROCESSION DU SAINT-ESPRIT QUI SOIT TEMPORELLE ? [2]

ARGUMENTS : 1. Il paraît qu'aucune procession du Saint-Esprit ne soit temporelle. De même en effet que la génération est la propriété éternelle du Fils selon laquelle il est distingué du Père, de même la procession du Saint-Esprit est la propriété selon laquelle il est distingué du Père et du Fils. Mais la génération du Fils n'est pas dite temporelle sinon selon la nature assumée. Donc, puisque le Saint-Esprit n'a assumé aucune [nature] et n'en assumera pas, il paraît qu'il n'y ait aucune procession temporelle du Saint-Esprit.

2. Tout ce à quoi quelque chose convient temporellement est muable et variable. Or cela ne convient pas au Saint-Esprit, puisqu'il est vrai Dieu [3] ; donc la procession temporelle non plus.

3. Selon le Philosophe au *Livre des causes* [4], entre ce dont la substance et l'opération est dans le temps et ce dont la substance et l'opération est dans le moment de l'éternité, il y a une réalité intermédiaire dont l'opération est dans le temps et la substance dans l'éternité. Or par cette réalité dont la substance et l'opération sont dans l'éternité il désigne les substances séparées, et Dieu principalement. Donc, puisque la procession est l'opération de Dieu lui-même, qu'on l'entende soit au sens actif soit au sens passif, il paraît qu'elle ne soit pas dans le temps et qu'ainsi elle ne doive pas non plus être dite temporelle.

4. Ce qui élève l'homme au-dessus du temps ne peut pas être dit temporel. Mais par la procession du Saint-Esprit dans l'homme, l'homme est élevé au-dessus de toutes les réalités temporelles ; puisque, selon Augustin dans le *Traité de la Trinité* [5], en tant que nous saisissons par l'esprit une réalité éternelle nous ne sommes pas dans ce monde. Donc [la procession] ne doit pas être dite temporelle.

1. « Idem eidem idem » : la relation d'identité d'une chose par rapport à elle-même est l'un des exemples caractéristiques de la relation de pure raison, cf. I *Sent.* d. 26, q. 2, a. 1.

2. La formulation de cette question suppose, comme cela a été établi (dist. 10-13), qu'il y a une procession éternelle du Saint-Esprit ; avec cet article commence la section consacrée à la procession temporelle du Saint-Esprit (dist. 14-17, avec l'étude du nom de Don à la dist. 18, cf. d. 14, *div. text.*). Voir ci-dessus, ch. XIV,1.

3. « Dieu » (*Deus*) : ce mot est omis par les manuscrits du premier groupe.

4. *Liber de causis*, prop. 31 (éd. A. Pattin, p. 198).

5. *De Trinitate* IV, XX, 28 (*CCSL* 50,199 ; cf. *PL* 42, 907-908 ; *BA* 15, 412-413) ; ce passage est cité par Pierre Lombard (*Sententiae*, lib. I, dist. 15, c. 8 ; t. 1/2, p. 136), et Thomas lui consacrera plus loin un article (d. 15, q. 5, a. 3) ; cf. aussi Albert, I *Sent.* d. 14, a. 10, arg. 2 ; Bonaventure, I *Sent.* d. 14, a. 1, q. 1, contra 5.

Digitized by Google

5. Dans la procession temporelle, qu'on appelle également mission, est incluse la raison de procession éternelle, selon Augustin dans le *Traité de la Trinité* [1]. Mais une dénomination doit se faire par ce qui est le plus digne. Donc, même s'il y avait dans la procession quelque chose de temporel, elle ne devrait pas être dite temporelle mais éternelle.

LE CONTRAIRE [1.] est dit par les autorités dans la *Lettre* [2].
2. Il est donné de posséder le Saint-Esprit dans le temps à quelqu'un qui ne le possédait pas auparavant. Mais le Saint-Esprit n'est possédé que comme procédant du Père et du Fils, puisqu'il est le don de l'un et de l'autre. Il y a donc une procession temporelle du Saint-Esprit, selon laquelle il procède en vue de sanctifier la créature, comme il est dit dans la *Lettre* [3].

RÉPONSE : Bien que dans les personnes divines, à proprement parler, la procession se dise selon la raison de sortie du principe, qui ne tend pas nécessairement vers autre chose, la procession du Saint-Esprit tient cependant du mode de sa procession, c'est-à-dire en tant qu'il procède comme Amour, de tendre vers un autre, à savoir vers l'aimé [4], comme vers son objet. Et puisque les processions éternelles des personnes divines sont la cause et la raison de la production des créatures, il faut donc que, de même que la génération du Fils est la raison de toute la production de la créature selon que le Père [5] est dit avoir tout fait dans le Fils, de même aussi l'Amour du Père tendant vers le Fils comme vers son objet soit la raison en laquelle Dieu accorde tout effet d'amour aux créatures. Et c'est pourquoi le Saint-Esprit, qui est l'Amour par lequel le Père aime le Fils, est aussi l'Amour par lequel il aime la créature en lui donnant part à sa perfection [6]. La procession de cet Amour pourra donc être considérée de deux manières. Soit selon qu'il tend vers un objet éternel, et on parlera ainsi de *procession éternelle*. Soit selon qu'il procède comme amour vers un objet créé, c'est-à-dire en tant que par cet amour quelque chose est conféré par Dieu à la créature ; et on parlera alors de *procession temporelle* du fait que par la nouveauté de l'effet surgit une nouvelle relation de la créature à Dieu, en raison

1. Cette affirmation, sans être une citation littérale, est dégagée de l'enseignement d'Augustin, *De Trinitate* IV, XX, 27 - IV, XXI, 32 (*CSEL* 50, 195-205 ; cf. *PL* 42, 906-912 ; *BA* 15, 404-423) ; elle se trouve chez Albert en des termes presque identiques comme sa propre conclusion, sans référence explicite à Augustin (I *Sent.* d. 14, a. 7) ; cf. aussi Bonaventure, I *Sent.* d. 14, a. 1, q. 2. Ce passage d'Augustin est abondamment cité par le Lombard dans la section consacrée aux missions divines : *Sent.*, lib. I, dist. 15, c. 7-9 (t. 1/2, p. 135-137) ; dist. 18, c. 2 (t. 1/2, p. 153).

2. *Sent.*, lib. I, dist. 14, c. 1-2 (t.1/2, p. 126-129).

3. *Ibid.*, c. 1 ; Augustin, *De Trinitate* XV, 27, 48 (*CCSL* 50A, 530 ; cf. *PL* 42, 1095-1096 ; *BA* 16, 556-557) qui cite ici l'un de ses propres sermons (*In Ioan. Evang.*, tract. 99, 8-9) ; cf. Thomas, I *Sent.* d. 15, q. 4, a. 2, contra ; d. 15, q. 5, a. 1, qla 1, arg. 1 ; qla 4, arg. 2. A chaque étape des dist. 14 et 15, Thomas ne cesse de rappeler que la mission d'une personne a lieu par le don de la grâce sanctifiante.

4. Cette incise : « à savoir vers l'aimé » (*scilicet in amatum*) est omise par les manuscrits du premier groupe.

5. Ce mot « Père » (*Pater*) est omis par les manuscrits du premier groupe et par plusieurs manuscrits du second groupe ; le contexte montre cependant qu'il ne peut s'agir que du Père.

6. Les deux propositions de cette phrase seront examinées de plus près en I *Sent.* d. 32, q. 1 ; voir l'a. 3 traduit plus loin (texte 10).

Digitized by Google

de laquelle il faut que Dieu soit signifié sous une nouvelle relation à la créature, comme cela apparaît clairement dans tout ce qui est dit temporellement de Dieu [1].

RÉPONSES AUX ARGUMENTS : 1. La génération, de par sa raison, ne dit pas de rapport sinon à celui qui est le principe de la génération [2]. Or cela peut être dans le Fils de deux manières : soit comme [un rapport à celui] de qui il reçoit la nature divine, et il s'agit ainsi de la génération éternelle par le Père ; soit comme [à celle] de qui il reçoit la nature humaine, et il s'agit alors de la génération temporelle par la mère. Mais la procession du Saint-Esprit, ainsi qu'on l'a dit [3], ne désigne pas seulement le rapport au principe duquel il procède, et selon lequel elle est éternelle seulement, comme la génération aussi ; mais elle désigne aussi le rapport à celui en qui il procède, [rapport] selon lequel elle peut être dite temporelle.

2. En tant que par l'Amour qui est le Saint-Esprit quelque don est conféré à la créature, il n'y a aucune mutation ou variation dans cet Amour mais [seulement] dans celui à qui quelque chose est donné par l'Amour, si toutefois on doit parler ici de mutation et non plutôt de perfection. Et c'est pourquoi ce rapport temporel n'affecte pas le Saint-Esprit réellement mais seulement selon la raison, tandis qu'il [est posé] réellement dans la créature qui est changée, comme c'est le cas lorsque Dieu est dit Seigneur temporellement.

3. L'opération divine peut être considérée de deux manières : soit du côté de celui qui opère, et ainsi elle est éternelle ; soit quant à l'effet de l'opération, et alors elle peut être temporelle. Mais cependant, puisque Dieu n'agit pas par une opération qui serait intermédiaire entre lui-même et ce qui est opéré, mais [puisque] son opération est en lui et [qu'] elle est toute sa substance, son opération est donc essentiellement éternelle tandis que l'effet est temporel.

4. Une chose peut être dite temporelle de plusieurs manières : soit parce qu'elle est soumise à la variation du temps, et de cette manière la procession n'est pas [4] dite temporelle, même quant à l'effet de grâce ; soit parce qu'elle a un commencement dans le temps, et ainsi la grâce est dite temporelle, et pour la même raison la procession en raison de l'effet.

5. Un composé de deux parties [5] ne peut être affirmé qu'en raison de l'une et de l'autre partie, mais il peut être nié en raison de l'une d'entre elles seulement, ainsi qu'il apparaît dans la vérité et l'erreur d'une proposition copulative. Et

1. Cf. I *Sent.* d. 30, q. un., a. 1-3.

2. Voir ci-dessous I *Sent.* d. 15, q. 4, a. 1, ad 2 (texte 6).

3. Dans le corps de l'article.

4. La négation « ne pas » (*non*) est omise par les manuscrits du premier groupe. En attendant l'édition critique, nous retenons la négation. Cela est clairement suggéré par le contexte, et ne met pas en cause le fait que la grâce soit reçue selon la diversité des bénéficiaires (d. 17, q. 1, a. 3), qu'elle puisse augmenter (d. 17, q. 2, a. 1-4), ou être perdue par le péché mortel (d. 17, q. 2, a. 5) ; cf. aussi d. 15, q. 5, a. 2 et 3. Par ailleurs, cette réponse au quatrième argument reprend de très près les explications données par Albert (I *Sent.* d. 14, a. 10) et par Bonaventure (I *Sent.* d. 14, a. 1, q. 1, ad 5) : les parallèles ne laissent guère subsister de toute quant au sens de la réponse de Thomas.

5. Cette périphrase traduit l'expression latine *aliquod conjunctum* ; il s'agit ici, à proprement parler, de deux *rapports*, comme cela a été établi dans le corps de cet article et dans les réponses aux deux premiers arguments.

Digitized by Google

puisque le temporel inclut en soi une certaine négation avec une affirmation, à savoir être à un certain moment et n'avoir pas été auparavant, tandis que l'éternel ne désigne qu'une affirmation d'être, le composé des deux parties ne peut donc pas être dit éternel à moins que les deux soient éternelles ; mais cela peut être dit temporel même si l'une des deux seulement est temporelle, de même que le nom « créateur » désigne l'opération divine et connote un effet dans la créature actuellement, en raison duquel Dieu n'est pas dit créateur dans l'éternité mais temporellement.

TEXTE 5 : I *SENT.* D. 14, Q. 2, A. 2 : LA PROCESSION TEMPORELLE DU SAINT-ESPRIT S'OBSERVE-T-ELLE SELON TOUS LES DONS ? [1]

ARGUMENTS : 1. Il paraît que la procession temporelle du Saint-Esprit s'observe selon tous les dons. En effet, tout don qui est conféré à la créature procède de la libéralité de la volonté divine. Mais la raison de conférer par libéralité, c'est l'amour. Il paraît donc que le Saint-Esprit soit donné ou procède selon les dons conférés à la créature, quels qu'ils soient.

2. Dans la collation de tout don, la créature se rapporte à Dieu selon un certain rapport selon lequel elle ne se rapportait pas [à lui] auparavant. Elle lui est en effet assimilée selon la participation de cette perfection qu'elle a reçue de Dieu de manière nouvelle. Mais on a montré que pour le Saint-Esprit, procéder temporellement c'est être signifié dans un certain rapport à la créature du fait que la créature est référée à lui d'une nouvelle manière [2]. Il paraît donc que le Saint-Esprit soit envoyé aussi selon les dons naturels, et non pas seulement selon les dons sanctifiants.

3. Selon Augustin dans le *Traité de la Trinité* [3], « être envoyé c'est être connu comme procédant d'un autre ». Mais quelqu'un sans la grâce sanctifiante peut connaître que le Saint-Esprit procède d'un autre, par la foi informe. Il paraît donc que la procession temporelle ne soit pas toujours selon un don sanctifiant.

4. Raban dit que le Saint-Esprit a été donné aux apôtres pour l'opération des miracles [4]. Or ce n'est pas un don sanctifiant, mais seulement un charisme. Il peut donc aussi y avoir une procession temporelle du Saint-Esprit selon ces dons.

1. Thomas a établi précédemment (q. 2, a. 1) que le Saint-Esprit, dans sa procession temporelle, nous est *donné*. Ce nouvel article va préciser quels sont les dons selon lesquels s'effectue la procession temporelle. Voir ci-dessus, ch. XIV,2.

2. I *Sent.* d. 14, q. 1, a. 1 ; q. 2, a. 1.

3. « Mitti est cognosci quod ab alio sit » : *De Trinitate*, IV, XX, 29 (*CCSL* 50, 199 ; cf. *PL* 42, 908 ; *BA* 15, 412-413) ; Augustin le dit du Fils et de l'Esprit-Saint, avec la référence plus précise au Père pour la mission du Fils, et au Père et au Fils pour la mission de l'Esprit-Saint. Voir ci-dessous d. 15, q. 4, a. 1, contra 2 ; cf. d. 15, q. 2, arg. 2 et ad 2. Citée par Bonaventure également (I *Sent.* d. 15, p. 1, a. un., q. 3, contra 3), cette *auctoritas* se trouve au cœur de la définition de la mission établie par Albert (I *Sent.* d. 14, a. 3 ; cf. aussi d. 15, a. 7, qla, arg. 3 ; d. 16, a. 1, contra 3).

4. Raban Maur, *In I Ad Cor.*, c. 12, 10-11 (*PL* 112, 108-111) ; cf. *Glossa ord. in Ac.* 2,2 (*PL* 114, 430) ; sur cette citation *ad sensum*, voir Bonaventure, I *Sent.* d. 14, dub. 4 (avec la note 10 ; éd. Quaracchi, t. 1, p. 254) ; d. 15, p. 2, art. un., q. 1, arg. 1 ; Albert, I *Sent.* d. 14, a. 12.

Digitized by Google

ARGUMENTS EN SENS CONTRAIRE : 1. *Sagesse* 1, 5 : *Le Saint-Esprit d'enseignement fuit la tromperie.* Mais quiconque est privé de la grâce sanctifiante est tenu pour trompeur. Donc le Saint-Esprit ne procède pas en quelqu'un de tel.
2. Le Saint-Esprit ne procède qu'en celui en qui Dieu habite comme en son temple, puisque par le Saint-Esprit on devient le temple de Dieu (I *Cor.* 6, 19). Mais ce n'est que par la grâce sanctifiante que Dieu est dit habiter en quelqu'un. C'est donc selon ce don seulement que s'observe la procession temporelle du Saint-Esprit.

RÉPONSE : Dans la sortie des créatures du premier principe, on observe une certaine circulation ou « regiration », du fait que toutes choses retournent comme à leur fin à ce par quoi elles ont été produites comme par leur principe. Et c'est pourquoi il faut que le retour à la fin s'observe aussi par les mêmes réalités que celles par lesquelles il y a sortie du principe. Donc, de même qu'on a dit [1] que la procession des personnes est la raison de la production des créatures par le premier principe, ainsi également cette même procession [2] est la raison de retourner à la fin ; puisque, de même que nous avons été créés par le Fils et le Saint-Esprit, de même également c'est par eux que nous sommes unis à la fin ultime, comme cela apparaît clairement par les paroles d'Augustin citées à la dist. 3, où il dit : « le principe auquel nous revenons », c'est-à-dire le Père, « et la forme que nous suivons », c'est-à-dire le Fils, « et la grâce par laquelle nous sommes réconciliés [3] ». Et Hilaire dit plus loin, à la dist. 31 : « A un seul sans-principe et principe de tout nous rapportons toutes choses par le Fils [4] ». Ainsi donc, la procession des personnes divines dans les créatures peut être considérée de deux manières. Soit en tant qu'elle est la raison de sortir du principe ; et une telle procession s'observe ainsi selon les dons naturels dans lesquels nous subsistons ; c'est ainsi qu'il est dit par Denys dans les *Noms divins* [5] que la sagesse et la bonté procèdent dans les créatures. Mais ce n'est pas d'une telle procession que nous parlons ici. Elle peut être observée aussi en tant qu'elle est

1. I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1 ; d. 14, q. 1, a. 1 ; cf. I *Sent., Prol.* ; d. 2, *div. text.*

2. « Cette même procession » (*eadem processio*) : l'expression est omise par les manuscrits du premier groupe.

3. *Sent.*, lib. I, dist. 3, c. 1, n° 8 (t. 1/2, p. 71) ; Augustin, *De vera religione*, c. 55, n° 113 (*CCSL* 32, 260 ; *PL* 34, 172 ; *BA* 8, 188-191).

4. *Sent.*, lib. I, dist. 31, c. 2, n° 8 (t. 1/2, p. 228) ; Hilaire, *De Synodis* 59, XXVI (*PL* 10, 521), qui cite et commente l'anathème 26 du synode de Sirmium I (*De Synodis* 38, XXVI ; *ed. cit.*, 512 ; cf. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum* ..., 37e éd., n° 140, p. 75-76, cf. p. 71) ; cf. Thomas, I *Sent.* d. 31, *exp. text.*

5. On trouve la même expression, sans référence à Denys, en I *Sent.* d. 13, q. un., a. 1 ; cf. aussi I *Sent.* d. 1, *exp. text.* Le thème est omniprésent dans les *Noms divins* (voir la nomenclature des formes des mots de la famille de « procedere » dans *Dionysiaca*, éd. Ph. Chevallier, t. 1, p. CLIV). Thomas remarque ailleurs (d. 8, q. 3, a. 1, ad 1) que Denys dit fréquemment (*frequenter*) que la bonté divine et la sagesse procèdent dans les créatures. Ce qui précède semble toutefois indiquer une référence plus directe à *De div. nom.*, c. 4, § 1 (*Dionysiaca*, t. 1, 146-147, avec la trad. latine de Sarrazin et une trad. française ; préférable à *PG* 3, 694) ; cf. J. Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, p. 148. Voir aussi *De div. nom.*, c. 1, § 4 (*Dion.* I, 22 ss.) ; c. 2, § 3-5 (*Dion.* I, 71 ss.), c. 5, § 1 (*Dion.* I, 321 ss.) ; c. 7 (*Dion.* I, 380 ss.). Albert, I *Sent.* d. 14, a. 1, arg. 3 et ad 3 ; *Super Dion. de div. nom.*, c. 1, n° 1-4 ; c. 4, n° 10-14 (ed. colon., t. 37/1, p. 1-3 ; 119-123).

Digitized by Google

la raison de retourner à la fin, et elle s'effectue ainsi seulement selon ces dons qui nous unissent de façon prochaine à la fin ultime, c'est-à-dire Dieu, et qui sont la grâce sanctifiante et la gloire ; et c'est de cette procession que nous parlons ici. De même en effet que dans la génération naturelle l'engendré n'est uni au géniteur dans la similitude de l'espèce qu'au terme ultime de la génération [1], de même également dans les participations de la bonté divine il n'y a pas d'union immédiate à Dieu par les premiers effets par lesquels nous subsistons dans l'être de nature, mais par les [effets] ultimes par lesquels nous adhérons à la fin. Et c'est pourquoi nous concédons que le Saint-Esprit n'est donné que selon les dons sanctifiants.

RÉPONSES AUX ARGUMENTS : 1. Bien qu'on observe une grande libéralité dans la collation des dons naturels ou des charismes, la perfection de la libéralité s'observe cependant dans ceux qui nous unissent à la perfection ultime ; et ces dons-là sont ceux qui nous ordonnent immédiatement à la fin. Et c'est pourquoi la procession du Saint-Esprit s'observe en particulier selon ces dons-là.

2. Dans la procession selon que nous en parlons ici, c'est-à-dire selon qu'elle inclut la donation [2] de l'Esprit-Saint, il ne suffit pas qu'il y ait une nouvelle relation, quelle qu'elle soit, de la créature à Dieu ; mais il faut que [la créature] se rapporte à lui comme à ce qu'elle possède, puisque ce qui est donné à quelqu'un est d'une certaine manière possédé par lui. Or une personne divine ne peut être possédée par nous que selon la fruition parfaite, et elle est ainsi possédée par le don de la gloire, ou alors selon la fruition imparfaite, et elle est possédée ainsi par le don de la grâce sanctifiante, ou plutôt comme ce par quoi nous sommes unis à ce qui est objet de fruition, en tant que les personnes divines elles-mêmes laissent en nous, par une certaine empreinte de leur sceau, certains dons par lesquels nous jouissons formellement, c'est-à-dire l'amour et la sagesse. Et c'est pourquoi le Saint-Esprit est appelé le « gage de notre héritage [3] ».

3. Toute connaissance ne suffit pas pour la raison de mission, mais seulement celle qui se prend d'un don approprié à une personne, par lequel s'effectue en nous l'union à Dieu selon le mode propre de cette personne, à savoir par l'amour lorsque le Saint-Esprit est donné. C'est pourquoi cette connaissance est quasi expérimentale [4].

4. Bien que l'opération des miracles [5] ne soit pas un don sanctifiant, elle peut pourtant être conférée avec un don sanctifiant. Et puisque les Apôtres n'ont pas

1. Cf. I *Sent.* d. 5, q. 3.

2. La donation (*datio*) se distingue du don (*donum*) au sens strict : elle implique notamment que la personne divine soit donnée en acte à la créature, dans le temps ; cf. I *Sent.* d. 18, q. un., a. 2.

3. *Eph.* 1, 14.

4. Sur ce thème de la connaissance expérimentale, voir aussi I *Sent.* d. 15, q. 2, ad 5 ; d. 15, *exp. sec. part. text.* ; d. 16, q. 1, a. 2.

5. L'arg. 4 parlait de l'*operatio miraculorum* ; la réponse, suivant le texte biblique (I *Cor.* 12, 10) dit : « operatio *uirtutum* » (manuscrits du premier groupe, ainsi que l'éd. Mandonnet ; la plupart des manuscrits du second groupe ont *miraculorum* ou l'ajoutent à *uirtutum*). Il s'agit bien ici des miracles, signes ou prodiges, comme le montre le contexte (grâces *gratis datae*) ; voir la note à l'arg. 4 ci-dessus ; cf. aussi III *Sent.* d. 35, q. 2, a. 3, qla 2 ; IV *Sent.* d. 24, q. 2, a. 1, qla 2.

Digitized by Google

reçu ce don sans un [don] sanctifiant, on dit par conséquent qu'ils ont reçu temporellement le Saint-Esprit dans la collation de ce don.

TEXTE 6 : I *SENT.* D. 15, Q. 4, A. 1 : LE FILS EST-IL ENVOYÉ INVISIBLEMENT DANS L'ÂME? [1]

ARGUMENTS : 1. Il paraît que le Fils ne soit pas envoyé invisiblement dans l'âme. Il est en effet requis pour la mission d'une personne divine que soit connue cette personne qui vient, et particulièrement dans la mission de la sagesse que n'ignore pas celui qui la possède. Mais, lorsque vient le Fils, sa venue n'est pas connue, [comme on le voit en] *Job* 9, 11 : *S'il vient à moi, je ne le saurai pas ; je ne le verrai pas s'il s'en va* [2]. Il paraît donc que le Fils ne soit pas envoyé dans l'âme.

2. La mission est identique à la procession temporelle, ainsi qu'il a été dit plus haut [3]. Mais, comme nous l'avons dit plus haut [4], la procession n'a de quoi être dite temporelle que selon le rapport à celui en qui elle se fait. Ce rapport, la procession du Saint-Esprit le tient du mode même de sa procession, en tant qu'il procède comme Amour. Donc, puisque la procession du Fils, de par son mode, n'a pas de rapport à un terme en qui elle se fait mais seulement à celui qui en est l'origine [5], il paraît que la procession temporelle ne convienne pas au Fils, et ainsi la mission non plus.

3. Une personne divine n'est pas envoyée sinon dans les dons de la grâce sanctifiante. Mais les dons touchant à l'intellect, qui sont appropriés au Fils, ne sont pas sanctifiants puisqu'ils sont communs aux bons et aux méchants, comme il est dit en I *Cor* 13, 2 : *Quand j'aurai toute science ... si je n'ai pas la charité je ne suis rien.* Donc le Fils n'est pas dit être envoyé invisiblement dans les dons qui lui sont appropriés, et ainsi il ne l'est d'aucune manière [6].

EN SENS CONTRAIRE : 1. Il y a ce qui est écrit en *Sagesse* 9, 10 : *Envoie-la,* la sagesse, *des cieux,* c'est-à-dire de tes cieux [7], *du trône de ta grandeur.* [L'Écriture] ne parle pas ici de la sagesse dite essentielle, puisque celle-ci n'est

1. « Dans l'âme » : « in mentem » ; les deux termes ne sont cependant pas tout à fait identiques : la *mens* est définie par Thomas comme cette partie supérieure de l'âme qui est le sujet de l'image de la Trinité, cf. I *Sent.* d. 3, q. 3, a. 1 ; q. 5. Voir ci-dessus, ch. XIV,3.

2. Le second membre de cette citation biblique est omis par les manuscrits du premier groupe, tandis que la correction a été mal insérée par plusieurs autres ; voir la citation de ce même passage à l'ad 1.

3. I *Sent.* d. 15, q. 1, a. 1 et 2.

4. *Ibid.* ; d. 14, q 1, a. 1-2.

5. Les expressions « terme en qui elle se fait » et « celui qui en est l'origine » traduisent ici les expressions latines *ut in quem* et *ut a quo*. Pour ce double rapport de la procession, voir ci-dessus I *Sent.* d. 14, q. 1, a. 1, ad 1 (texte 4).

6. La conclusion de cet argument suppose établi que toute procession temporelle d'une personne divine se prend précisément selon les dons qui lui sont appropriés ; cf. I *Sent.* d. 15, q. 2, ad 2, ad 5 et ad 6.

7. Le *ciel* de la Trinité, c'est la Trinité elle-même dans sa majesté (II *Sent.* d. 2, *exp. text.* ; d. 14, q. un., a. 4, ad 1).

Digitized by Google

pas envoyée, car elle ne procède pas d'un autre. [Elle] parle donc de la sagesse engendrée qui est le Fils.
2. Augustin, dans le *Traité de la Trinité* [1] : « De même que pour le Fils être engendré c'est tenir son être du Père, de même pour le Fils être envoyé c'est être connu comme tenant son être du Père ». Or ce cas se produit. [Il arrive] donc également que le Fils soit envoyé.

RÉPONSE : De même que dans la sortie des choses du premier principe la bonté divine est dite procéder dans les créatures, en tant qu'elle est représentée dans la créature par une similitude de la bonté divine reçue en elle ; ainsi de même dans la réduction [2] de la créature raisonnable à Dieu est comprise la procession de la personne divine, qu'on appelle aussi mission, en tant que la relation propre de cette personne divine est représentée dans l'âme par une certaine similitude reçue, dont l'exemplaire et l'origine est cette même propriété de la relation éternelle. De même que le mode propre par lequel le Saint-Esprit est référé au Père est l'amour, de même aussi le mode propre de référence du Fils au Père c'est d'être son Verbe qui le manifeste [3]. C'est pourquoi, de même que le Saint-Esprit procède invisiblement dans l'âme par le don de l'amour, ainsi de même le Fils par le don de la sagesse, en quoi il y a manifestation du Père lui-même qui est le terme ultime auquel nous revenons [4]. Et, puisque la similitude des [attributs] propres des personnes s'effectue en nous selon la réception de ces deux [dons], c'est donc selon un nouveau mode d'existence en nous, dans la mesure où une chose est dans sa similitude, que les personnes divines sont dites être en nous, selon que nous leur sommes assimilés suivant un nouveau mode. Et c'est ainsi que l'une et l'autre procession est appelée mission.
En outre, de même que ces dons [5] tirent leur origine des [attributs] propres des personnes, de même ils n'accomplissent pas leur effet d'union à la fin sinon par la vertu des personnes divines, puisque dans la forme imprimée par quelque agent réside la vertu de [l'agent] qui imprime. C'est pourquoi dans la réception de ce genre de dons les personnes divines sont possédées suivant un nouveau mode comme conduisant ou unissant à la fin. Et c'est la raison pour laquelle l'une et l'autre procession est appelée « dation », en tant qu'il y a ici un nouveau mode de possession.

RÉPONSES AUX ARGUMENTS : 1. Il n'est pas requis pour la raison de mission qu'il y ait une connaissance actuelle de la personne divine, mais habituelle

1. *De Trin.* IV, XX, 29 : voir ci-dessus I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 2, arg. 3 avec la note (texte 5).

2. Pour cette « réduction », voir ci-dessus, ch. X,1 ; cf. déjà I *Sent.* d. 10, q. 1, a. 1, sol.

3. On pourrait aussi traduire : « de même il y a aussi un mode propre de référence du Fils au Père, puisqu'il est son Verbe qui le manifeste » ; ou : « de même il y a aussi un mode propre de référence du Fils au Père, et c'est d'être son Verbe qui le manifeste » (*quia* au sens de *quod* ou au sens du *puisque* français) ; dans tous les cas, la pointe de l'énoncé réside dans le *Verbe* et sa fonction de manifestation, par quoi le Fils est référé au Père.

4. Référence implicite à Augustin, *De vera religione*, c. 55, n° 113 (*CCSL* 32, 260 ; cf. *PL* 34, 172 ; *BA* 8, 188-191) ; voir ci-dessus, I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 2 (texte 5).

5. Littéralement : « ceux dont nous venons de parler ».

Digitized by Google

seulement, c'est-à-dire en tant que dans le don conféré, qui est un habitus, la propriété de la personne divine est représentée comme dans sa similitude. Et c'est ainsi que l'on dit qu'être envoyé c'est être connu comme procédant d'un autre par mode de représentation, comme lorsque l'on dit qu'une chose se manifeste ou se fait connaître en tant qu'elle se représente dans sa similitude. Mais cependant, ce don actuel dans lequel la personne divine est donnée, je ne peux pas savoir avec certitude en acte que je le possède, en raison de la similitude des actes naturels avec les actes méritoires [1], bien que je puisse le conjecturer par certains signes, à moins que cette certitude ne soit le fait d'une révélation. Et c'est pourquoi Job dit : *S'il vient à moi, je ne le verrai pas ; s'il s'en va, je ne le saurai pas.* Parce que la grâce sanctifiante, dans laquelle il y a une venue de la personne divine, ne peut pas être connue avec certitude, bien que ce don reçu conduise de soi suffisamment à la connaissance de la personne qui vient.

2. L'[attribut] propre du Saint-Esprit qui est l'Amour [2] peut avoir un double rapport à la créature, soit comme à son objet [3], soit selon la raison de principe exemplaire à l'égard de son effet [4]. Mais l'[attribut] propre du Fils, à savoir la filiation [5], ne peut avoir qu'une seule de ces deux relations, à savoir celle qui est selon la raison de principe. Et cela suffit à la procession temporelle du Fils, bien que dans la procession du Saint-Esprit ce rapport temporel puisse se prendre de plusieurs manières. Et ainsi la mission également peut convenir à l'un et à l'autre.

3. Quand quelque chose est participé non pas selon son acte parfait mais selon un certain mode, on ne dit pas proprement qu'on le possède. Ainsi les animaux possèdent un certain mode de prudence, mais on ne dit pas qu'ils possèdent la prudence, puisqu'ils ne possèdent pas l'acte de la raison qui est proprement l'acte de la prudence, à savoir l'élection même. Or nous observons deux degrés dans la connaissance : le premier selon que la connaissance intellective tend vers [tel objet] un ; le second selon qu'elle perçoit le vrai comme convenable et bon [6]. Et de cette connaissance, à moins qu'il y ait quelque résistance, résultent l'amour et la délectation puisque, selon le Philosophe dans l'*Ethique* [7], la délectation résulte

1. On connaît les puissances de l'âme et les habitus par les actes ; mais on ne peut pas discerner avec certitude, sinon par révélation, que tel acte est le fait d'un habitus de grâce infus ; sur ce problème de la connaissance certaine de la charité, voir I *Sent.* d. 17, q. 1, a. 4.

2. L'incise « qui est l'Amour » (*quod est amor*) est omise par les manuscrits du premier groupe.

3. Cf. d. 14, q. 1, a. 1 ; il s'agit du rapport considéré du côté de l'Amour lui-même qui, comme Amour, tend vers l'objet créé (*uel ut ad obiectum* ; la plupart des manuscrits du premier groupe portent : *uel ut obiectum uel secundum rationem obiecti*).

4. « Son effet » : *principiatum exemplatum* ; l'expression correspond au « principe exemplaire » avec lequel l'effet est mis en rapport.

5. L'incise « à savoir la filiation » (*scilicet filiatio*) est omise par les manuscrits du premier groupe encore.

6. Le même raisonnement sera présenté en I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 1, pour préciser, comme ici, la raison de « Verbe parfait » duquel procède l'Amour. Les rapports entre les transcendantaux ont été formulés dans l'examen du nom divin « Qui est » (I *Sent.* d. 8, q. 1, a. 3) ; il seront encore précisés plus loin, à propos de la vérité notamment (d. 19, q. 5, a. 1).

7. Aristote, *Ethic.*, lib. VII, c. 13, 1153 a 12 ss. ; c. 14, 1153 b 7 ss. (voir par exemple trad. Grosseteste, Rec. pura, « Arist. Lat. XXVI 1-3, fasc. tertius », éd. R.-A. Gauthier, p. 293-294) ; cf. IV *Sent.* d. 49, q. 3, a. 2. Les traductions françaises établies sur le texte grec (la numérotation des chapitres peut varier) ne rendent pas les nuances et le mouvement de la

Digitized by Google

de l'opération parfaite et non empêchée. C'est pourquoi il y a félicité contemplative quand quelqu'un parvient à l'ultime opération de l'intellect et l'exerce sans empêchement. Or il est manifeste que dans la procession du Verbe éternel réside la connaissance absolument parfaite, et c'est pourquoi d'une telle connaissance [1] procède l'amour. C'est pourquoi Augustin dit dans le *Traité de la Trinité* [2] : « le Verbe que nous cherchons à enseigner est la connaissance unie à l'amour ». Quand donc on a une connaissance de laquelle ne résulte pas l'amour gratuit, on ne possède pas la similitude du Verbe, mais quelque chose de cette [similitude]. Mais la similitude du Verbe n'est possédée que lorsque l'on a une connaissance telle qu'en procède l'amour qui unit à cela même qui est connu selon la raison de ce qui convient. Et c'est la raison pour laquelle seul celui qui reçoit une telle connaissance possède le Fils habitant en lui. Or cela ne peut pas avoir lieu sans la grâce sanctifiante. Il est donc manifeste que, absolument et proprement parlant, le Fils n'est donné et envoyé que dans le don de la grâce sanctifiante ; mais dans les autres dons qui touchent à la connaissance, quelque chose de la similitude du Verbe est participé. [3]

TEXTE 7 : I *SENT.* D. 26, Q. 2, A. 2 : LES RELATIONS D'ORIGINE DISTINGUENT-ELLES LES HYPOSTASES ? - ARGUMENT 2 ET RÉPONSE [4]

ARGUMENT 2 : L'ordre des réalités qui distinguent doit correspondre à l'ordre des distinctions. Mais parmi toutes les distinctions des choses, la première est la distinction des personnes divines, puisque la procession des personnes est la cause de la procession des créatures, comme on l'a vu plus haut [5]. Il paraît donc que, puisque la première chose dans les êtres est la substance [6], le principe de cette distinction ne soit pas la relation mais la substance.

phrase latine ; cf. notamment Aristote, *L'éthique à Nicomaque*, Intr., trad. et comm. par R.A Gauthier et J.Y. Jolif, t. 1, Louvain, Paris, 1958, p. 279 ; 281-282. Le thème de la délectation et de l'opération parfaite a déjà été mis en place à propos de la fruition en I *Sent.* d. 1, q. 1, a. 1.

1. « Connaissance » : on passe ici du terme *cognitio* au terme *notitia* qui évoque plus précisément le ternaire augustinien de l'image de la Trinité (*mens-notitia-amor*), et qui introduit la citation d'Augustin.

2. *De Trinitate* IX, X, 15 (*CCSL* 50, 307 ; cf. *PL* 42, 969 ; *BA* 16, 102-103) ; cette citation quasi littérale d'Augustin est donnée dans les mêmes termes en I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 2, arg. 1 ; cf. Albert, I *Sent.* d. 27, a. 3, arg. 1 ; Bonaventure, I *Sent.* d. 27, p. 2, a. un., q. 3, fund. 1.

3. L'article suivant (d. 15, q. 4, a. 2) développera le thème de cet article en précisant la distinction entre la mission du Fils et celle de l'Esprit, ainsi qu'entre les dons selon lesquels s'effectuent ces missions.

4. Cet article, au cœur de la section consacrée au « propriétés propres » des personnes (dist. 26-30, cf. d. 26, *div. text.*), met en place les concepts de propriété, relation et origine, pour établir que seule l'opposition relative distingue les personnes en Dieu. Nous ne donnons ici que la traduction du texte de l'arg. 2 et de sa réponse ; les autres arguments et réponses, ainsi que le corps de l'article, n'ont pas de rapport direct à la causalité des processions divines envers la procession des créatures. Pour plus de détails, voir ci-dessus, ch. XVI,1.

5. Il s'agit bien évidemment des passages précédemment traduits.

6. Cf. I *Sent.* d. 8, q. 4, a. 2 ; parmi les dix prédicaments, il n'y a que deux modes de prédication qui conviennent à Dieu : selon la substance et selon la relation (*ibid.*, a. 3).

Digitized by Google

RÉPONSE À L'ARGUMENT 2 : L'ordre de distinction peut être considéré de deux manières : soit quant à la quantité de la distinction, soit quant à la dignité et la causalité. Considérée quant à la quantité de la distinction, la distinction des hypostases divines est ainsi la distinction réelle minimale qui puisse exister, comme on l'a vu plus haut [1]. Et c'est pourquoi l'être minimal, à savoir la relation, convient à une telle distinction. Mais quant à l'ordre de dignité et de causalité, cette distinction surpasse toutes les distinctions ; et, de même, la relation qui est le principe de la distinction surpasse en dignité [2] tout ce qui distingue dans les créatures, non pas du fait qu'elle est une relation, mais du fait qu'elle est une relation divine. Elle les surpasse aussi en causalité, puisque [3] toute procession et multiplication des créatures est causée par la procession des personnes divines distinctes, comme on l'a vu plut haut [4].

TEXTE 8 : I *SENT.* D. 27, Q. 2, A. 3 : LE NOM DE « VERBE » DÉSIGNE-T-IL TOUJOURS UN RAPPORT À LA CRÉATURE ? - 2e ARGUMENT EN SENS CONTRAIRE ET RÉPONSE [5]

ARGUMENTS EN SENS CONTRAIRE 2 : Tout nom connotant un effet dans la créature signifie l'essence divine [6]. Mais le nom de Verbe est personnel, au moins dans certains cas [7]. Il paraît donc que le nom de Verbe ne désigne pas de rapport à la créature.

RÉPONSE À CET ARGUMENT : Tout effet créé [8] est commun à toute la Trinité. C'est pourquoi tout ce qui dit un rapport à la créature conduit à la connaissance

1. A l'argument *contra* de cet article, qui établit la convenance suprême de la correspondance entre l'être le plus faible, la relation, et la distinction minimale, celle des personnes divines ; l'art. précédent (d. 26, q. 2, a. 1) a précisé ce qu'on entend par relation réelle en Dieu : relation qui a un fondement dans la réalité de la nature divine communiquée.

2. La précision « en dignité » (*dignitate*) est omise par les manuscrits du premier groupe.

3. Le début de la phrase jusqu'ici (*excellit etiam causalitate quia*), ainsi que les derniers mots (*ut supra habitum est*) sont omis par les manuscrits du premier groupe encore.

4. Même référence qu'à l'arg. 2 aux passages précédemment traduits.

5. Cet article se situe au terme de l'étude du nom de Verbe (d. 27, q. 2) ; Thomas a établi au préalable que le nom de Verbe est dit proprement en Dieu (a. 1) et il a longuement examiné la signification personnelle et essentielle de ce nom (a. 2). L'art. 3 établit que le nom de Verbe peut être dit en Dieu de manière absolue, selon que le Père se dit lui-même, et avec un rapport aux créatures, selon que le Père dit toutes choses par son Verbe. Le rapport du Verbe envers la créature sera intégré dans la discussion concernant l'Amour à la dist. 32, q. 1, a. 3, dont nous donnons la traduction plus loin. De manière inhabituelle - mais le cas n'est pas isolé - Thomas donne ici une réponse aux arguments *contra* ; ce *contra* et sa réponse figurent dans l'article comme arg. 6 et ad 6. Voir ci-dessus, ch. XV,1.

6. Cf. I *Sent.* d. 3, q. 1, a. 4 ; d. 15, q. 1, a. 2, arg. 3 ; d. 18, q. un., a. 1, arg. 1 et ad 1 ; d. 30, q. un., a. 2 ; d. 32, q. 1, a. 3, arg. 1 et sol. ; etc. Cette formule, fréquemment mise en avant par les scolastiques, se rattache à la règle de l'unité des personnes divines dans leur opération *ad extra* (cf. I *Sent.* d. 1, q. 2, a. 2, contra 1 ; d. 7, q. 1, a. 3, arg. 2, 3 et 4 ; d. 15, *div. text.* ; etc.).

7. Dans le commentaire sur les *Sentences*, Thomas reconnaît un sens essentiel au nom de Verbe à côté du sens personnel retenu par l'usage de l'Église ; cf. I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 2.

8. Littéralement : « tout effet de créature ».

Digitized by Google

de l'essence, comme la cause est connue dans son effet. Mais puisque non seulement l'essence, mais aussi la procession personnelle qui est la raison de la procession des créatures, a un rapport à la créature, quelque chose de personnel peut donc aussi être signifié avec un rapport à la créature [1]. Et un tel nom de principe [2] signifiera alors principalement la personne, mais en conséquence conduira à saisir l'essence : et il en va ainsi pour le nom de Verbe et pour le nom de Don.

TEXTE 9 : I *SENT.* D. 29, Q. 1, A. 2, QLA 2 : COMMENT, SELON QUE DIEU EST DIT PRINCIPE D'UNE PERSONNE ET DE LA CRÉATURE, LE NOM DE « PRINCIPE » EST-IL DIT PREMIÈREMENT EN DIEU ? [3]

ARGUMENT : Il paraît que ce soit selon que [*principe*] désigne un rapport à la créature. Ce qui est essentiel est en effet antérieur selon notre intelligence [4] à ce qui est notionnel, ainsi que ce qui est commun à ce qui est propre [5]. Mais être principe de la créature est essentiel et commun à toute la Trinité, tandis qu'être principe d'une personne divine est notionnel et propre. Donc etc.

1. Ce rapport sera précisé et développé en I *Sent.* d. 30, q. un., a. 2, mais sans faire intervenir la thèse de la causalité des personnes divines à l'égard de la procession des créatures.

2. « Nom de principe » (*nomen principii*) : ces noms personnels, lorsqu'ils désignent un rapport à la créature, signifient toujours la personne comme principe de l'effet créé. Dieu ne peut avoir d'autre rapport à la créature que celui de principe, selon les trois genres de causalité qui lui conviennent (cf. I *Sent.* d. 18, q. un., a. 5). Thomas reprend ici pour le nom de Verbe ce qu'il a dit auparavant du nom de Don, en I *Sent.* d. 18, q. un., a. 1, ad 1 ; cf. d. 30, q. 1, a. 2. Plusieurs manuscrits des deux groupes omettent cependant la précision « de principe » (*principii*) et ont à sa place l'adverbe « principalement » (*principaliter*) qui n'est alors pas répété.

3. La dist. 29 est entièrement consacrée à l'examen du concept de *principe* en Dieu. La première partie de l'a. 2 a établi que *principe*, dit de Dieu par rapport à une personne et par rapport aux créatures, est dit analogiquement : il y a une « raison » commune d'origine et donc de principe, et des « raisons » spéciales (génération, spiration, création). Comme pour le *Verbe* ci-dessus (d. 27, q. 2, a. 3), l'examen concerne le nom et les « raisons » selon lesquelles *principe* est pris. La formulation de cette *questioncule* présuppose que, lorsqu'un terme est dit ainsi par analogie de deux choses (ici de Dieu selon deux rapports), il soit dit de l'une premièrement (*per prius*) comme de son premier analogué, et de l'autre en second lieu (*per posterius*). La même question a été posée en I *Sent.* d. 7, q. 1, a. 3, à propos de la puissance d'engendrer et de créer en Dieu, et le thème a été évoqué dès le *Prologue*. Voir ci-dessus, ch. XVI,2,B.

4. « Antérieur », « premier » ou « premièrement » (qui traduisent ici *prior, prius*) en Dieu, quels que soient les termes ou réalités considérés, ne peuvent être dits que selon le mode de notre connaissance et selon l'ordre des concepts ou « raisons », car il ne peut pas y avoir en Dieu de priorité ou d'antériorité réelle d'une réalité par rapport à une autre. Thomas l'a déjà dit à plusieurs reprises, I *Sent.* d. 9, q. 2, a. 1 ; d. 12, q. un., a. 1-2 ; d. 20, q. un., a. 3, qla 1-2 ; d. 29, q. 1, a. 1, arg. 1 et ad 1.

5. Le même argument a été produit en I *Sent.* d. 7, q. 1, a. 3, arg. 4 ; Thomas a répondu que cette règle ne vaut que lorsque ce qui est commun ou essentiel est pris absolument (*per se*) selon la *ratio intelligendi*, et non pas avec un rapport à la créature, car dans ce dernier cas, en raison du rapport à la créature, ce qui est propre est premier selon la *ratio intelligendi* (*ibid.*, ad 4).

Digitized by Google

ARGUMENT EN SENS CONTRAIRE : L'éternel est premier par rapport au temporel [1]. Mais *principe de la personne* est dit de toute éternité, tandis que *principe de la créature* est dit temporellement [2].

RÉPONSE : La procession des créatures a pour exemplaire la procession des personnes divines. C'est pourquoi, absolument parlant, *principe* est dit premièrement par rapport à la personne et ensuite par rapport à la créature. Mais il faut cependant savoir que dans *principe*, selon qu'on le dit par rapport à la créature, il y a à considérer la relation elle-même qui est temporelle, et ce en quoi cette relation est fondée, c'est-à-dire la puissance et l'opération divines, en lesquelles il n'y a de raison de principe que quasi habituellement [3]. Et ainsi, de cette seconde manière, *principe* considéré en tant qu'on le dit *principe de la créature* est antérieur à *principe de la personne* fondé dans la propriété, à la manière selon laquelle ce qui est essentiel est dit antérieur à ce qui est notionnel selon notre intelligence ; mais cela n'est que selon un aspect partiel.
Et cela donne réponse à l'une et l'autre objection.

TEXTE 10 : I *SENT.* D. 32 Q. 1, A. 3 : LE PÈRE ET LE FILS NOUS AIMENT-ILS PAR LE SAINT-ESPRIT ? [4]

ARGUMENTS : 1. Il paraît que le Père et le Fils ne nous aiment pas par le Saint-Esprit. En effet, tout ce qui est dit de Dieu en connotant un effet dans la créature est essentiel [5]. Mais lorsqu'on dit que Dieu est dit *aimer* la créa-

1. Comme les précédents, cet adage est communément reçu sans qu'il y ait ici besoin de l'établir ; cf. I *Sent.* d. 14, q. 1, a. 1, arg. 5 ; a. 2, arg. 3 et sol. ; cf. aussi Aristote, IX *Metaph.*, c. 8, 1050 b 6-7. Les deux arguments de cette *questioncule* se trouvent chez Albert en I *Sent.* d. 29, a. 2, arg. 1 et contra 1, autour du même problème.

2. Voir ci-dessus I *Sent.* d. 14, q. 1, a. 1 (texte 4).

3. « Habituellement », c'est-à-dire n'impliquant pas de soi l'existence actuelle de l'effet et la relation de celui-ci à Dieu ; cf. I *Sent.* d. 30, q. un., a. 1.

4. La dist. 32 est consacrée à l'examen de formules qui font intervenir à la fois les propriétés et les attributs appropriés aux personnes divines : la dilection pour le Saint-Esprit (q. 1) puis la sagesse pour le Fils (q. 2). Thomas a d'abord précisé la signification de la formule « le Père aime le Fils par le Saint-Esprit » (q. 1, a. 1) puis « le Père s'aime lui-même par le Saint-Esprit » (a. 2) ; les résultats de cet examen seront intégrés dans la réflexion de l'art. 3. La formule *diligere Spiritu Sancto* présente deux difficultés de traduction. La première tient à la construction latine avec l'ablatif (*Spiritu Sancto*) : Thomas cherche ici précisément à établir ce que désigne cet ablatif, tandis que l'expression est rendue en français par la formule « par le Saint-Esprit ». La seconde difficulté concerne le verbe *diligere*. Nous traduisons ici le substantif *dilectio* par « dilection », mais *diligere* par « aimer », le français n'ayant pas de verbe correspondant pour « aimer de dilection ». Les termes ne sont pourtant pas identiques : « amour » désigne l'inclination vers l'être aimé, « dilection » lui ajoute l'élection, « charité » enfin la perfection et l'intensité de la dilection (I *Sent.* d. 10, *exp. text.*). Thomas passe cependant fréquemment de l'un à l'autre dans ce premier Livre, sans autre forme d'explication, cf. par ex. I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1, ad 4 ; d. 17, q. 1, a. 1 et 5 ; d. 32, q. 1, a. 1 et 2, etc. Nous avons rencontré une expression semblable construite avec le verbe *amare*, ci-dessus en I *Sent.* d. 14, q. 1, a. 1. Voir ci-dessus, ch. XV,2.

5. Voir ci-dessus I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 3, contra 2 (arg. 6) et la note.

Digitized by Google

ture [1], dans la *dilection* [2] est connoté un effet dans la créature, qu'il lui confère en l'aimant. Il faut donc le prendre essentiellement. Mais on a dit que le Père et le Fils n'aiment d'aucune manière par le Saint-Esprit si *aimer* est pris essentiellement [3], parce que le Saint-Esprit n'a aucune raison de principe à l'égard d'une réalité essentielle, ni à la manière de ce qui dénomine ni d'une autre manière [4]. Il paraît donc que le Père et le Fils ne nous aiment pas par le Saint-Esprit.

2. Lorsqu'on dit que le Père aime le Fils par le Saint-Esprit, ainsi qu'on l'a dit plus haut [5], selon l'opinion d'Hugues de Saint-Victor qui y a été mentionnée l'ablatif (« Pater diligit Filium *Spiritu Sancto* ») désigne [6] un effet quasi formel [7]. Mais dans cette comparaison par laquelle Dieu est comparé à la créature, le Saint-Esprit ne tient d'aucune manière la place d'un effet : c'est bien plutôt le cas de ce qui est effectué dans la créature. Il paraît donc qu'on ne puisse pas maintenir ici la même raison de vérité [8].

3. De même que la dilection se rapporte au Saint-Esprit, de même aussi la génération [se rapporte] au Fils. Mais le Père ne nous engendre pas par le Fils ; on dit bien plutôt qu'il nous régénère par le Saint-Esprit. Il paraît donc qu'il ne nous aime pas non plus par le Saint-Esprit.

EN SENS CONTRAIRE : 1. Il y a ce qui est dit en *Jean* 17, 22 : *Pour qu'ils soient un* en nous *comme nous aussi sommes un.* En effet, il ne s'agit pas dans cette parole de l'unité essentielle, puisque nous sommes pas unis à Dieu de cette manière, mais de l'unité d'harmonie ou d'amour qui est le Saint-Esprit [9]. Il

1. Suivant la plupart des manuscrits, nous gardons la répétition « lorsqu'on *dit* que Dieu est *dit* aimer la créature » (*cum dicitur Deus dicitur creaturam diligere* ; un petit nombre de manuscrits omettent le second *dicitur*).

2. Thomas passe ici du verbe *diligere* au substantif *dilectio*, mais il s'agit du même problème.

3. Cela a été établi par les articles précédents (d. 32, q. 1, a. 1 et 2). Thomas a auparavant distingué à plusieurs reprises l'amour (ou la dilection) essentiel de l'amour personnel ou notionnel ; voir notamment ci-dessus I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1, ad 4 et 5 ; cf. d. 32, q. 1, a. 1, sol. et ad 1-3.

4. Cf. *ibid.* ; le Saint-Esprit, par ailleurs, n'est pas davantage principe d'une réalité notionnelle en Dieu (cf. d. 10, q. un., a. 5 ; d. 15, q. 3, a. 1 et 2 ; d. 26, q. 2, a. 3 ; d. 29, q. 1, a. 1 et 2 ; d. 32, a. 1 et 2), sauf du côté de la dénomination.

5. A l'art. 1, qui précise la signification de cette construction grammaticale avec l'ablatif.

6. « Désigne » ; littéralement : « est construit dans le rapport de ».

7. *Ibid.*, contra 1 et sol. Cela ne se trouve pas chez Hugues ; il s'agit de l'opuscule communément désigné sous le nom *Quomodo Spiritus sanctus est amor Patris et Filii*, œuvre de Richard de Saint-Victor (*Opuscules théologiques*, éd. J. Ribaillier, p. 164-166) que les scolastiques, suivant l'intitulé de certains manuscrits, attribuent à Hugues. Bonaventure (I *Sent.* d. 32, a. 1, q. 1, arg. 4 ; q. 2, concl.), et Albert (I *Sent.* d. 32, a. 1, arg. 1-4 et sol.) que Thomas suit en particulier ici, commettent la même erreur d'attribution (cf. aussi J. Ribaillier, *op. cit.*, p. 157-161). L'expression « effet quasi formel » ne se trouve pas comme telle dans cet opuscule mais en résume la pensée (voir la citation donnée par Thomas à l'art. 1, contra 1, plus proche du texte de Richard) ; la formule corrige la thèse de Guillaume d'Auxerre qui parlait d'un ablatif « formel ou quasi formel » (*Summa aurea*, lib. I, tract. 8, c. 7 ; éd. J. Ribaillier, t. 1, p. 151). Thomas se range à cette opinion en l'expliquant et en la précisant par l'analyse des modes de dénomination par la forme et par l'acte.

8. « Raison de vérité » : on cherche ici la *raison* de la vérité de la formule examinée ; voir le corps de l'article.

9. Dans le commentaire de la distinction précédente, Thomas a établi que l'unité, de soi, est appropriée au Père, tandis que l'unité par mode de connexion ou de lien (*connexio, nexus*)

Digitized by Google

paraît donc que, de même que le Père et le Fils s'aiment par le Saint-Esprit, [ils] nous [aiment] de même [par le Saint-Esprit].
2. De même que *Verbe* est propre au Fils, de même aussi *Amour* est propre au Saint-Esprit [1]. Mais le Père dit toute créature par son Verbe ; c'est pourquoi Augustin dit dans le *Commentaire littéral sur la Genèse* [2] : « *Il a dit, et ils ont été faits*, c'est-à-dire : il a engendré le Verbe en qui était que cela fût fait ». Il aime donc la créature par son Amour qui est le Saint-Esprit.

RÉPONSE : Je dis absolument [3] que le Père et le Fils nous aiment par le Saint-Esprit, comme cela est dit expressément plus haut à la dist. 10 [4].
Il faut cependant savoir, pour comprendre cette proposition, que la procession des personnes divines est aussi [5] une certaine origine de la procession des créatures, puisque tout ce qui est premier dans quelque genre est la cause de ce qui vient ensuite [6] ; mais l'efficience à l'égard des créatures est toutefois attribuée à l'essence commune. Il faut donc dire que, lorsqu'on dit : « Le Père et le Fils nous aiment par le Saint-Esprit », ce verbe *aimer* peut être pris essentiellement et notionnellement, et la proposition est vraie de l'une et de l'autre manière.
Si en effet on le prend essentiellement, dans le verbe de *dilection* [7] sera désignée l'efficience de toute la Trinité, et dans l'ablatif désignant la personne du Saint-Esprit sera désignée la raison de l'efficience, non pas du côté de l'efficient mais du côté des effets dont la raison et l'origine est la procession du Saint-Esprit, comme le Verbe aussi, bien que le Verbe soit proprement la raison des créatures selon qu'elles sortent de Dieu par le mode de l'intellect ; c'est pourquoi on dit que le Père dit toutes choses par son Verbe ou son Art. Mais le Saint-Esprit est leur raison selon qu'elles sortent de Dieu par la libéralité [8] de la volonté, et c'est pourquoi on dit proprement qu'il aime la créature par le Saint-Esprit et non par le Verbe.
Si d'autre part on le prend notionnellement, la proposition est alors également vraie, mais elle a une autre raison de vérité ; parce que le verbe de dilection ne désignera pas, de par sa signification principale, le rapport d'efficience à l'égard de la créature, mais il dénotera principalement la raison de cette efficience du

est appropriée au Saint-Esprit (I *Sent.* d. 31, q. 3, a. 2) ; mais lorsqu'on précise : « d'amour », cela revient en propre au Saint-Esprit (*ibid.*, a. 1, ad 5).

1. Littéralement : « un propre du Fils », « un propre du Saint-Esprit ». *Verbe* et *Amour* sont bien sûr propres au Fils et au Saint-Esprit s'ils sont pris au sens personnel, et non pas au sens essentiel, cf. I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1, ad 4 et 5 ; d. 27, q. 2, a. 1-2.

2. Augustin, *De Genesi ad litteram*, lib. II, c. 6 (*CSEL* 28/1, 39-42 ; cf. *PL* 34, 267-268 ; *BA* 48, 162-167), avec la citation du *Ps* 148, 5 ; voir l'occurrence de cette même citation ci-dessus dans le *Prologue* général, sur la matière du deuxième Livre, avec la note.

3. « Absolument » ou « sans restriction » : *simpliciter*.

4. *Sententiae*, lib. I, dist. 10, c. 2 (t. 1/2, p. 112).

5. Cette thèse met ici en relief le concept d'*origine* à côté de celui de *procession* qui lui est lié, comme plus haut celui de *principe*, tant pour les personnes divines que pour les créatures (cf. I *Sent.* d. 29, q. un., a. 2). Tous les manuscrits collationnés ont ici un *et* : « est *et* quedam origo » (*et* omis par l'éd. Mandonnet, p. 749).

6. Aristote, *Metaph.*, lib. II (α) 993 b 24 - 993 b 30 ; 994 a 11-13 ; voir ci-dessus le *Prologue* sur la matière du deuxième Livre.

7. Comme plus haut, l'expression verbale est expliquée au moyen du substantif *dilectio*.

8. Voir ci-dessus I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1 ; d. 14, q. 2, a. 2, ad 1 ; « libéralité », ou « liberté » suivant quelques manuscrits.

Digitized by Google

côté des effets, et en conséquence il donnera à saisir le rapport d'efficience, comme on l'a dit plus haut à la dist. 30 [1] ; et le sens est alors : le Père aime la créature par le Saint-Esprit, c'est-à-dire : il spire l'Amour personnel qui est la raison de tout don libéral fait par Dieu à la créature.

RÉPONSES AUX ARGUMENTS : 1. Comme on l'a dit, on peut le prendre de l'une et de l'autre manière. Si en effet on le prend essentiellement, il n'en résulte aucun inconvénient, parce que le Saint-Esprit ne sera pas désigné comme le principe des aimants mais des aimés. Et alors le rapport de l'ablatif sera désigné sous l'*auctoritas* [autre leçon : substantivement [2]] dans l'ablatif lui-même, comme le dit Prévostin. Si d'autre part on le prend notionnellement, il pourra néanmoins [3] connoter l'effet dans la créature à la manière du rapport au terme, comme on l'a dit plus haut à la dist. 30 [4].
2. De même que dans la sortie des œuvres d'art hors de [5] l'art il y a à considérer un double processus, à savoir celui de l'art lui-même hors de l'artiste qui le conçoit de son cœur, et en second lieu le processus des œuvres d'art conçues par l'art lui-même ; de même aussi dans le processus de la volonté il y a à considérer deux choses, à savoir la sortie de l'amour hors de l'aimant, et en second lieu la sortie, hors de l'amour, de la chose elle-même donnée par amour [6]. C'est pourquoi, quant à la première sortie, le Saint-Esprit se tient suivant la comparaison de Dieu à la créature comme un effet ou ce qui est issu du principe, comme le

1. I *Sent.* d. 30, q. un., a. 2 ; la même chose a été dite à propos du Verbe (voir ci-dessus d. 27, q. 2, a. 3, ad 6) et du Don (d. 18, q. un., a. 1, ad 1).

2. Le mot fait difficulté : un grand nombre des manuscrits collationnés (second groupe) porte ici *sub auctoritatem* (ou *sub auctoritate*) ; d'autres ont *substantiue*, retenu par le texte des principales éditions (éd. Mandonnet, p. 750), ou *substantiuo* (?). En attendant l'édition critique qui permettra d'éclaircir ce point, on peut rendre compte de la signification des deux leçons. L'opinion de Prévostin est communément rapportée comme celle qui voit ici un rapport d'*auctoritas* (désignation en Dieu de ce qui est le principe envers un autre) ou de *subauctoritas*, avec la comparaison à l'opération créatrice du Verbe par qui le Père opère toutes choses (d. 32, q. 1, a. 1, première opinion des *quidam* qui ont dit que la proposition examinée est vraie et propre, dans le corps de l'article ; cf. arg. 2 et ad 2) ; voir W.H. Principe, « St. Bonaventure's Theology of the Holy Spirit with Reference to the Expression 'Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto' », dans *S. Bonaventura 1274-1974*, t. 4, p. 243-269, cf. p. 248-249 ; Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, lib. I, tract. 8, c. 7 (éd. J. Ribaillier, t. 1, p. 147-148) ; Prévostin de Crémone, *Sum. theol.*, lib. I, 15, 9-10 ; cf. 13, 2 (éd. G. Angelini, p. 292-294 ; cf. p. 281-283 ; W.H. Principe, *art. cit.*, p. 248, note 15). Cette opinion est bien celle de Prévostin, qui explique l'ablatif dans le sens de la préposition « per ». Bonaventure la rappelle également, en associant la préposition « per » à la « subauctoritas » qu'elle signifie (I *Sent.* d. 10, dubium 3). Si l'on retient *substantiue*, cela pourrait alors s'entendre du mode de signification et de dénomination, comme Thomas l'a expliqué dans cette même question à l'art. 1 : « Si donc *diligere* est pris essentiellement, lorsqu'on dit que le Père aime le Fils, *diligere* sera dit dénominativement par l'amour qui est un acte essentiel, et comme le principe de cet acte, la charité elle-même qui est la substance divine ».

3. Le terme « nominatif » (*nominativus)* qui figure ici dans les éditions courantes (éd. Mandonnet, p. 750) est absent de tous les manuscrits ; la plupart des manuscrits ont *nihilominus*, omis par les plus anciens (premier groupe).

4. I *Sent.* d. 30, q. un., a. 2.

5. « Hors de » traduit ici, ainsi que dans la suite de la réponse, la préposition *ab*, qui de soi désigne simplement l'origine.

6. Ce double rapport de la volonté envers ce qui en est issu a été expliqué en I *Sent.* d. 6, q. un., a. 2 ; voir ci-dessus, ch. XIII,2.

Digitized by Google

Verbe ; mais quant à la seconde sortie, l'un et l'autre, c'est-à-dire le Verbe et l'Amour, se tiennent comme le principe, mais la créature comme l'effet.
3. Ce verbe « engendre » désigne seulement l'origine de la personne, et ne désigne pas la personne par le mode d'un acte comme [1] « aimer » et « dire » qui désignent l'une et l'autre chose. Et c'est pourquoi le Père n'est pas dénommé « engendrant » par le Fils mais par la génération, tandis qu'il est dénommé « aimant » par l'Amour qui est le Saint-Esprit. D'autre part, la génération par laquelle il nous régénère n'est pas [une génération] par la nature mais par la volonté [2] ; et c'est pourquoi, si on le prend de notre côté [3], le Saint-Esprit est la raison d'une telle génération, davantage que le Fils qui procède par le mode de la nature.

TEXTE 11 : I *SENT.* D. 35, *DIVISION DU TEXTE* [4]

Le Maître, après avoir traité [5] de la procession des personnes divines dans l'unité de l'essence, qui est le principe et la cause des créatures, avant de traiter des créatures [6], poursuit l'exposé de ce en quoi consiste la parfaite raison de principe, selon que Dieu est dit principe des créatures. Or la raison de principe efficient, chez les agents qui agissent par une nécessité de nature, consiste suffisamment dans la puissance et la vertu [7] parfaite, à laquelle l'effet est consécutif à moins qu'il y ait un obstacle de la part du récepteur. Mais cela ne suffit pas chez ceux qui agissent par la volonté ; bien davantage, en plus de cela sont exigées la science et la volonté, comme le montre le Philosophe au neuvième Livre de la *Métaphysique* [8]. Et c'est pourquoi cette partie est divisée en trois parties : dans le première, il traite de la science de Dieu ; dans la deuxième, de la

1. « Comme » (*sicut* : manuscrits du premier groupe), ou « mais » (*sed* : la plupart des autres). Cette différence entre les verbes « engendrer » et « spirer » d'une part, et les verbes « dire » et « aimer » d'autre part, a été expliquée avec plus de détails à l'art. 1, ad 3, de cette même question.

2. « Per naturam » et « per voluntatem » : ces deux expressions techniques jouent un rôle fondamental dans la théologie trinitaire du commentaire sur les *Sentences*, voir ci-dessus, ch. XIII,2.

3. Le Saint-Esprit est la raison de l'efficience non pas du côté de Dieu, mais du côté des effets, ainsi que l'a expliqué le corps de l'article.

4. Cette *division du texte* ouvre la seconde grande section du commentaire sur le premier Livre, qui s'étend de la dist. 35 jusqu'à la fin de ce premier Livre. Voir ci-dessus, ch. XI,1.

5. Littéralement : « déterminé » ; voir ci-dessus I *Sent.* d. 2, *div. text.*, avec la note.

6. La considération des créatures constituera la matière du deuxième Livre.

7. La vertu (*virtus*) désigne la perfection de la puissance, cf. I *Sent.* d. 14, *exp. text.* ; d. 34, q. 2, ad 1 ; voir aussi III *Sent.* d. 23, q. 1, a. 3, suivant le texte et les remaniements autographes de Thomas, chez P.M. Gils, « Textes inédits de S. Thomas », *RSPT* 46 (1962) p. 449.

8. Aristote, IX *Metaph.*, c. 7, 1049 a 5 - 1049 a 10 ; ce n'est pas à proprement parler une citation, mais un renvoi à l'enseignement d'Aristote (cf. la *translatio media* de l'Anonyme, « Arist. Lat. XXV 2 », éd. G. Vuillemin-Diem, p. 175 ; l'arabo-latine dans le commentaire d'Averroès, éd. B. Bürke, *textus* 12, p. 49). Traduction française (sur le grec) par J. Tricot : Aristote, *La Métaphysique*, t. 2, p. 504. On trouve déjà une affirmation semblable, moins développée pourtant et sans référence à Aristote, chez Albert et Bonaventure (I *Sent.* d. 35, *div. text.*).

Digitized by Google

puissance, à la dist. 42, ici : « Il faut traiter maintenant de la toute-puissance de Dieu [1] » ; dans la troisième, de la bonté, à la dist. 45, ici : « Il faut maintenant dire quelque chose de la volonté de Dieu dans la mesure de la faiblesse de notre entendement [2] ». Quant à la raison de l'ordre, elle tient à ce que la science s'étend à un plus grand nombre de choses que la puissance : elle concerne en effet aussi bien les choses bonnes que les mauvaises à l'égard desquelles il n'y a pas de puissance ; celle-ci s'étend à son tour à un plus grand nombre de choses que la volonté, puisqu'il n'y a de volonté qu'à l'égard de ces biens qui sont, ou seront, ou ont été ; mais la puissance concerne en outre les autres choses infinies qu'il pourrait faire ... [3].

1. Pierre Lombard, *Sententiae*, lib. I, dist. 42, c. 1 (t. 1/2, p. 294). Cette courte citation, comme la suivante, indique bien sûr le début de la partie annoncée et par conséquent la fin de la précédente.

2. *Sententiae*, lib. I, dist. 45, c. 1 (t. 1/2, p. 306).

3. La division de texte se poursuit ici par le détail du contenu de la première partie.

Digitized by Google

EXPLICATION DES SIGLES

AFP	Archivum fratrum praedicatorum, Rome.
AHDLMA	Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, Paris.
BA	Bibliothèque augustinienne (Œuvres de saint Augustin), Paris.
BFSMAe	Bibliotheca franciscana scholastica Medii Aevi, Quaracchi et Grottaferrata.
BGPTMA	Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Münster.
BT	Bulletin thomiste, Le Saulchoir, Kain et Etiolles.
CCCM	Corpus christianorum - continuatio mediaevalis, Turnhout.
CCSL	Corpus christianorum - series latina, Turnhout.
CPMAe	Corpus philosophorum Medii Aevi.
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Vienne.
DS	Dictionnaire de spiritualité, Paris.
DTC	Dictionnaire de théologie catholique, Paris.
ETL	Ephemerides theologicae lovanienses, Louvain.
ETR	Etudes théologiques et religieuses, Montpellier.
FZPT	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Fribourg (Suisse).
LM	Lexikon des Mittelalters, München, Zürich.
LTP	Laval théologique et philosophique, Québec.
MM	Miscellanea mediaevalia, Berlin.
MS	Mediaeval Studies, Toronto.
MTZ	Münchener theologische Zeitschrift, München.
PG	Patrologia graeca (éd. J.-P. Migne), Paris.
PL	Patrologia latina (éd. J.-P. Migne), Paris.
RLT	Rassegna di letteratura tomistica, Naples.
RSPT	Revue des sciences philosophiques et théologiques, Paris.
RT	Revue thomiste, Toulouse.
RTAM	Recherches de théologie ancienne et médiévale, Louvain.
SC	Sources chrétiennes, Paris.
SE	Sciences ecclésiastiques, Montréal.
STGMA	Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Leiden.
ZKT	Zeitschrift für katholische Theologie, Vienne.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

Cette liste est un relevé des ouvrages, contributions et articles utilisés et indiqués dans notre étude. Les éditions des œuvres d'Albert, de Bonaventure et de Thomas, ne sont pas reprises ici : elles ont été indiquées dans notre « Note préliminaire ». Les œuvres des auteurs antiques et médiévaux qui sont éditées dans la *Patrologie latine* ou *grecque* (*PL*, *PG*), dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (*CSEL*), dans le *Corpus christianorum* (*CCSL*, *CCCM*) et dans les *Sources chrétiennes* (*SC*) ne sont pas reprises dans cette liste.

1274 - Année charnière, Mutations et continuités, Colloques internationaux du C.N.R.S. n° 558, Paris, 1977.

A Concordance to the Works of St. Anselm, éd. G.R. Evans, 4 vol., New York, 1984.

Aertsen, J.A., « The Circulation-Motive and Man in the Thought of Thomas Aquinas », dans *L'homme et son univers au Moyen Age*. Actes du septième congrès international de philosophie médiévale (30 août – 4 septembre 1982), éd. Chr. Wenin, t. 1, Louvain-la-Neuve, 1986, p. 432-439.

— *Nature et Creature*. Thomas Aquinas's Way of Thought, « STGMA, 21 », Leiden, New York, Køvenhavn, Köln, 1988.

— « Natur, Mensch und Kreislauf der Dinge bei Thomas von Aquin », *MM* 21/1 (1991) 143-160.

Agaësse, P., et Solignac, A., « Interprétations diverses de Gen. I, 1-3 », *BA* 48 (1972) 581-584.

Albert & Thomas, Selected Writings, Translated, Edited and Introduced by S. Tugwell, Preface by L.E. Boyle, « The Classics of Western Spirituality », New York, Mahwah, 1988.

Albertus Magnus - Doctor universalis 1280/1980, « Walberberger Studien, Philosophische Reihe, 6 », éd. G. Meyer et A. Zimmermann, Mainz, 1980.

Albertus Magnus and the Sciences, Commemorative Essays 1980, « Studies and Texts, 49 », éd. J.A. Weisheipl, Toronto, 1980.

Albertus Magnus. Ausstellung zum 700. Todestag, Historisches Archiv der Stadt Köln, Köln, 1980.

Alexandre de Halès, *Glossa in quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi*, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, « BFSMAe 12-15 », 4 t., Quaracchi, 1951-1957.

— *Quaestiones disputatae antequam esset Frater*, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, 3 vol., « BFSMAe, 19-21 », Quaracchi, 1960.

— *Summa theologiae*, 4 t., studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, 1924-1948.

Digitized by Google

Allard, G.-H., « La technique de la 'reductio' chez Bonaventure », dans *S. Bonaventura 1274-1974*, t. 2, p. 395-416.

Angelini, G., *L'ortodossia e la grammatica*. Analisi di struttura e deduzione storica della Teologia Trinitaria di Prepositino, « Analecta Gregoriana, 183 », Roma, 1972.

Anselme de Cantorbéry, *Opera omnia*, éd. F.S. Schmitt, 6 t., Seckau, Edinburgh, 1938-1961 (ed. photomech., 2 t., Stuttgart, Bad Cannstatt, 1968).

— *L'Œuvre*. Sous la direction de M. Corbin, Paris, 1986 ss.

Aranda Lomeña, A., « Santo Tomás frente a Sabelio : un modelo de refutación teológica », *Studi tomistici* 13 (1981) 145-152.

Arias Reyero, M., *Thomas von Aquin als Exeget*. Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen, « Sammlung Horizonte, Neue Reihe, 3 », Einsiedeln, 1971.

Aristote, *Ethica Nicomachea, Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive 'Liber Ethicorum' A. Recensio pura*, éd. R.-A. Gauthier, « Aristoteles Latinus XXVI 1-3, fasc. 3 », « CPMAe », Bruxelles, Leiden, 1972.

— *Metaphysica, lib. I-IV,4, Translatio Iacobi sive 'Vetustissima' cum Scholiis et Translatio Composita sive 'Vetus'*, éd. G. Vuillemin-Diem, « Aristoteles Latinus XXV 1-1a », « CPMAe », Bruxelles, Paris, 1970.

— *Metaphysica, lib. I-X, XII-XIV, Translatio Anonyma sive 'Media'*, éd. G. Vuillemin-Diem, « Aristoteles Latinus XXV 2 », « CPMAe », Leiden, 1976.

— *Metaphysica, Lib. II (α)*, voir : *Averroes (Ibn Rusd) In Aristotelis Librum II (α) Metaphysicorum Commentarius*.

— *L'Ethique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, « Aristote, traductions et études », t. 1 : *Introduction et traduction*, Louvain, Paris, 1958.

— *La Métaphysique*, Nouvelle édition entièrement refondue, introd., notes et index par J. Tricot, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2 vol., Paris, 1986.

Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons vitae ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundalissino, éd. C. Baeumker, « Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, I, 2-4 », Münster, 1895.

Averroès (Ibn Rusd) *In Aristotelis Librum II (α) Metaphysicorum Commentarius*. Die lateinische Übersetzung des Mittelalters auf handschriftlicher Grundlage mit Einleitung und problemgeschichtlicher Studie, herausgegeben von G. Darms, « Thomistische Studien, 11 », Fribourg (Suisse), 1966.

— voir : Bürke, B., *Das neunte Buch (θ) des lateinischen grossen Metaphysik-Kommentars von Averroes*.

Avicebron, voir : *Avencebrolis Fons vitae*.

Baeumker, C., « Das pseudo-hermetische 'Buch der vierundzwanzig Meister' (Liber XXIV philosophorum). Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter », dans *Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte*. Eine Festgabe zum 70. Geburtstag Georg Freiherrn von Hertling, Freiburg i.B., 1913, p. 17-40.

— éd., voir : *Avencebrolis Fons vitae*.

Bailleux, E., *Le don de Dieu*. Essai de théologie personnaliste, Diss. (dactyl.) Lille, 2 vol., 1958.

Digitized by Google

— « Le personnalisme de saint Thomas en théologie trinitaire », *RT* 61 (1961) 25-42.
— « La création, œuvre de la Trinité, selon saint Thomas » *RT* 62 (1962) 27-50.
— « Le cycle des missions trinitaires, d'après saint Thomas », *RT* 63 (1963) 165-192.
— « La plénitude des temps dans le Christ », *RT* 71 (1971) 5-32.
— « Dieu notre Père, selon le *De Trinitate* de saint Augustin », *RT* 72 (1972) 181-197.
— « A l'image du Fils premier-né », *RT* 76 (1976) 181-207.
Balthasar, H.-U. von, « Création et Trinité », *Communio* 13 (1988) 9-17.
Barzaghi, G., « Senso e valore della *ratio* tomistica », *Divus Thomas* (Bologna) 95, n° 1 (1992) 9-20.
— « La nozione di creazione in S. Tommaso », *Divus Thomas* (Bologna) 95, n° 3 (1992) 62-81.
Battaglia, V., « Croce, Trinità, creazione », *Antonianum* 64 (1989) 246-307.
Beaurecueil, M.-J.S. de Laugier de, « L'homme image de Dieu selon saint Thomas d'Aquin », *Etudes et Recherches. Cahiers de théologie et de philosophie* 8 (1952) 45-82 ; 9 (1955) 37-96.
Biffi, I., « Prospettive e articolazioni della 'sacra doctrina' nei 'principia' e nel prologo all' 'In Boetium de Trinitate' di San Tommaso d'Aquino », *La Scuola Cattolica* 100 (1972) 290-312.
— « Misteri di Cristo, sacramenti, escatologia nello 'Scriptum super Sententiis' di San Tommaso d'Aquino », *La Scuola Cattolica* 102 (1974) 569-623.
Binding, G., art. « Bonaventura », *LM* 2 (1983) 402-407.
— et Dilg, P., art. « Albertus Magnus », *LM* 1 (1980) 294-299.
Boadt, L., « Saint Thomas Aquinas and the Biblical Wisdom Tradition », *The Thomist* 49 (1985) 575-611.
Boèce (Anicius Manlius Severinus Boethius), *Die Theologischen Traktate*, Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von M. Elsässer, Lateinisch-deutsch, « Philosophische Bibliothek, 397 », Hamburg, 1988.
Boese, H., éd., voir : Proclus, *Elementatio theologica*.
Bonino, S.-Th., rec. de B. Forte, *La Trinité comme histoire*, dans *RT* 92 (1992) 756-759.
Bonnefoy, J.-F., *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure*, « Etudes de philosophie médiévale, 10 », Paris, 1929.
Booth, E., « The three pecia systems of St. Thomas Aquinas's Commentary *In I Sententiarum* », dans *La production du livre universitaire au moyen âge, Exemplar et pecia*, Actes du symposium tenu au Collegio San Bonaventura de Grottaferrata en mai 1983, Textes réunis par L.J. Bataillon, B.G. Guyot, R.H. Rouse, Paris, 1988, p. 225-251.
Bougerol, J.G., « Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite », dans *Actes du Colloque Saint Bonaventure*, 9-12 septembre 1968, Orsay, « Etudes franciscaines, Suppl. 1968 », Paris, 1968, p. 33-123 ; repris dans Id., *Saint Bonaventure : Etudes sur les sources de sa pensée*, Etude I.
— « Saint Bonaventure et la Hiérachie dionysienne », *AHDLMA* 36 (1969) 131-167 ; repris dans Id., *Saint Bonaventure : Etudes sur les sources de sa pensée*, Etude II.

Digitized by Google

— « Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote », *AHDLMA* 40 (1973) 135-222 ; repris dans Id., *Saint Bonaventure : Etudes sur les sources de sa pensée*, Etude III.
— « Saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure frères amis », dans *1274-Année charnière*, p. 741-750.
— *Introduction à saint Bonaventure*, « A la recherche de la vérité », Paris, 1988.
— *Saint Bonaventure : Etudes sur les sources de sa pensée*, Variorum Reprints, Northampton, 1989.
— éd., voir : *Lexique Saint Bonaventure.*
Bourassa, F., « Présence de Dieu et union aux divines personnes », *SE* 6 (1954) 5-23.
— « 'Don de Dieu', nom propre du Saint-Esprit », *SE* 6 (1954) 73-82.
— « Appropriation ou 'propriété' », *SE* 7 (1955) 57-85.
— « Rôle personnel des Personnes et relations distinctes aux Personnes », *SE* 7 (1955) 151-172.
— « L'inhabitation de la Trinité. A propos d'un livre récent », *SE* 8 (1956) 59-70.
— « Le Saint-Esprit unité d'amour du Père et du Fils », *SE* 14 (1962) 375-415 ; repris dans Id., *Questions de théologie trinitaire*, p. 59-123.
— *Questions de théologie trinitaire*, Rome, 1970.
— « Sur la propriété de l'Esprit-Saint, Questions Disputées », *SE* 28 (1976) 243-264 ; 29 (1977) 23-43.
— « L'Esprit saint, 'communion' du Père et du Fils », *SE* 29 (1977) 251-281 ; 30 (1978) 5-37.
— « Dans la communion de l'Esprit Saint », *SE* 34 (1982) 31-56 ; 135-149 ; 239-268.
— « Connaissance de Dieu : Présence intentionnelle ou réelle ? », *Gregorianum* 68 (1987) 567-612.
Boyle, L.E., « 'Alia lectura fratris thome' », *MS* 45 (1983) 418-429.
Brady, I., « The Distinctions of Lombard's Book of Sentences and Alexander of Hales », *Franciscan Studies* 25 (1965) 90-116.
— « The Edition of the 'Opera Omnia' of Saint Bonaventure (1882-1902) », dans *Il Collegio San Bonaventura di Quaracchi*, Volume commemorativo del Centenario della fondazione (1877-1977), Grottaferrata, 1977, p. 116-140.
Braun, R., *Deus christianorum*. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien, Seconde édition revue et augmentée, « Etudes augustiniennes », Paris, 1977.
Brennecke, H.C., *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II.* Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337-361), « Patristische Texte und Studien, 26 », Berlin, New York, 1984.
Brinktrine, J., « De nexibus inter mysterium spirationis divinae et creationem », *Divus Thomas* (Piac.) 41 (1938) 130-140.
Burggraf, J., *Introducción al pensamiento trinitario de San Alberto Magno.* Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, dans *Excerpta e dissertationibus in sacra theologia*, vol. XV, n° 1, Pamplona, 1988, p. 9-84.
Bürke, B., *Das neunte Buch (θ) des lateinischen grossen Metaphysik-Kommentars von Averroes.* Text-Edition und Vergleich mit Albert dem Grossen und Thomas von Aquin, Bern, 1969.

Digitized by Google

Butterworth, E.J., *The Doctrine of the Trinity in Saint Thomas Aquinas and Saint Bonaventure*, Diss. Fordham University, New York, 1985.

Buytaert, E.M., éd., voir : Jean Damascène, *De fide orthodoxa, Versions of Burgundio and Cerbanus.*

Camilleri, N., « Il mistero della creazione alla luce del mistero della Trinità », *Salesianum* 36 (1974) 173-209 ; 355-379 ; 533-565.

Capreolus, voir : *Johannis Capreoli ... Defensiones.*

Cerbelaud, D., *Création et Trinité.* Les enjeux théologiques de l'interprétation « trinitaire » de Gn 1 : 1-2 des origines à saint Augustin, Diss. Strasbourg, 2 vol., Lille, 1987.

Châtillon, J., « *Unitas, aequalitas, concordia vel connexio.* Recherches sur les Origines de la Théorie Thomiste des Appropriations (*Sum. theol.*, I, q. 39, art. 7-8) », dans *St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies*, vol. 1, p. 337-379.

— « Sacramentalité, beauté et vanité du monde chez saint Bonaventure », dans *1274 - Année charnière*, p. 679-685.

Chênevert, J., « Le verbum dans le Commentaire sur les Sentences de Saint Thomas d'Aquin », *SE* 13 (1961) 191-223 ; 359-390.

Chenu, M.-D., *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Troisième édition revue et augmentée, « Bibliothèque thomiste, 33 », Paris, 1957.

— *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, « Publications de l'Institut d'études médiévales, 11 », Quatrième tirage, Montréal, Paris, 1984.

Chevallier, Ph., éd., voir : *Dionysiaca.*

« Chronologia Sancti Bonaventurae » et « Elenchus Operum Sancti Bonaventurae », dans *S. Bonaventura 1274-1974*, t. 2, p. 10-16.

Codices manuscripti operum Thomae de Aquino, t. 1, éd. H.-F. Dondaine et H.-V. Shooner, Rome, 1967 ; t. 2, éd. H.-V. Shooner, Rome, 1973 ; t. 3, éd. H.-V. Shooner, Montréal, Paris, 1985.

Congar, Y., « Valeur et portée œcuméniques de quelques principes herméneutiques de saint Thomas d'Aquin », *RSPT* 57 (1973) 611-626.

— *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 1 : *L'Esprit Saint dans l'« Economie », révélation et expérience de l'Esprit*, Paris, 1979 ; t. 3 : *Le fleuve de Vie coule en Orient et en Occident*, Paris, ²1985.

Corbin, M., *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, « Bibliothèque des Archives de Philosophie, N.S. 16 », Paris, 1974.

— éd., voir : Anselme de Cantorbéry, *L'Œuvre.*

Couesnongle, V. de, « La causalité du maximum. L'utilisation par saint Thomas d'un passage d'Aristote », *RSPT* 38 (1954) 433-444.

— « La causalité du maximum. Pourquoi saint Thomas a-t-il mal cité Aristote? », *RSPT* 38 (1954) 658-680.

Courth, F., *Trinität in der Scholastik*, « Handbuch der Dogmengeschichte II, 1b », Freiburg i.B., Basel, Wien, 1985.

Crowe, M.B., « The Date of St. Thomas's Commentary on the Sentences », *Irish Theological Quarterly* 24 (1957) 310-319.

Cunningham, F.L.B., *The Indwelling of the Trinity.* A Historico-Doctrinal Study of the Theory of St. Thomas Aquinas, Dubuque, 1955.

D'Ancona Costa, C., « La doctrine de la création 'mediante intelligentia' dans le *Liber de causis* et dans ses sources », *RSPT* 76 (1992) 209-233.

Digitized by Google

— « La doctrine néoplatonicienne de l'être entre l'antiquité tardive et le moyen âge. Le *Liber de causis* par rapport à ses sources », *RTAM* 59 (1992) 41-85.

Dahan, G., « L'exégèse de *Genèse* 1, 26 dans les commentaires du XII[e] siècle », *Revue des Etudes Augustiniennes* 38 (1992) 124-153.

Dales, R.C., *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, « Brill's Studies in Intellectual History, 18 », Leiden, New York, København, Köln, 1990.

Dander, F., « Gottes Bild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin », *ZKT* 53 (1929) 1-40; 203-246.

Darms, G., éd., voir : Averroès (Ibn Rusd) *In Aristotelis Librum II (α) Metaphysicorum Commentarius.*

Del Zotto, C.B., *La teologia dell'immagine in San Bonaventura*, Vicenza, 1977.

Delvigne, Th., « L'inspiration propre du traité de Dieu dans le Commentaire des Sentences de saint Thomas », *BT* 3 (1930-1933), « Notes et communications », p. 119*-122*.

Demers, G.-E., « Les divers sens du mot 'ratio' au moyen âge », dans *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XIII[e] siècle*, Première série, « Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa, 1 », Paris, Ottawa, 1932, p. 105-139.

Denys (l'Aréopagite), voir : *Dionysiaca*, éd. Ph. Chevallier.

Denzinger, H., *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum - Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, éd. et trad. P. Hünermann, Freiburg i.B., Basel, Rom, Wien, [37]1991.

Dewan, L., « St. Albert, Creation, and the Philosophers », *LTP* 40 (1984) 295-307.

Di Maio, A., « La dottrina bonaventuriana sulla natura », *Miscellanea Francescana* 89 (1989) 335-392.

— « La concezione bonaventuriana della natura quale potenziale oggetto di communicazione », *Miscellanea Francescana* 90 (1990) 61-116.

Dilg, P., voir : Binding, G., et Dilg, P., art. « Albertus Magnus ».

Dionysiaca, Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage ..., éd. Ph. Chevallier, 2 t., Paris, Solesmes, 1937 et 1950.

Distelbrink, B., « De ordine chronologico IV Librorum 'Commentarii in Sententias' S. Bonaventurae », *Collectanea Franciscana* 41 (1971) 288-314.

Dodds, M.J., *The Unchanging God of Love*. A Study of the Teaching of St. Thomas Aquinas on Divine Immutability in View of Certain Contemporary Criticism of this Doctrine, « Studia friburgensia, N.S. 66 », Fribourg, 1986.

— « Ultimacy and Intimacy. Aquinas on the Relation between God and the World », dans *Ordo sapientiae et amoris*, p. 211-227.

Dondaine, A., « Saint Thomas a-t-il disputé à Rome la question des 'Attributs Divins'? (*I Sent.*, dist. 2, qu. 1, art. 3) », *BT* 1-3 (1931-1933), « Notes et communications », p. 171*-182*.

— « Saint Thomas et la dispute des attributs divins (I Sent., d. 2, a. 3). Authenticité et origine », *AFP* 8 (1938) 253-262.

Dondaine, H.-F., « Notes explicatives » et « Renseignements techniques », dans *Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, La Trinité*, t. 1, *1[a], Questions 27-32*, Paris, Tournai, Rome, [2]1950, p. 159-259 ; t. 2, *1[a], Questions 33-43*, Paris, Tournai, Rome, [2]1950, p. 305-454.

— « Saint Albert et le grec », *RTAM* 17 (1950) 315-319.

Digitized by Google

— « S. Thomas et Scot Erigène », *RSPT* 35 (1951) 31-33.
— *Le corpus dionysien de l'université de Paris au XIIIe siècle*, Roma, 1953.
— rec. de A. Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, *RSPT* 43 (1959) 172-174.
— « 'Alia lectura fratris thome' (Super I Sent.) », *MS* 42 (1980) 308-336.
— et Shooner, H.-V., voir : *Codices manuscripti operum Thomae de Aquino*, t. 1.
Durantel, J., *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, Paris, 1919.
Eckert, W.P., « Leben und Werk des hl. Albertus Magnus », dans *Albertus Magnus, Ausgewählte Texte Lateinisch-Deutsch*, éd. A. Fries, « Texte zur Forschung, 35 », Darmstadt, ²1987, p. VII-XXXII.
Elders, L., « Les citations d'Aristote dans le 'commentaire sur les Sentences' de saint Bonaventure », *Miscellanea Francescana* 75 (1975) 831-842.
— « Structure et fonction de l'argument *sed contra* dans la *Somme théologique* de saint Thomas », dans Id., *Autour de saint Thomas d'Aquin*. Recueil d'études sur sa pensée philosophique et théologique, t. 2, Paris, Brugge, 1987, p. 147-166.
— « Les cosmologies médiévales », *RT* 93 (1993) 97-110.
Elsässer, M., éd., voir : Boèce (Anicius Manlius Severinus Boethius), *Die Theologischen Traktate*.
Emery, G., « Le Père et l'œuvre trinitaire de création selon le Commentaire des *Sentences* de S. Thomas d'Aquin », dans *Ordo sapientiae et amoris*, p. 85-117.
— rec. de L. Mathieu, *La Trinité créatrice d'après saint Bonaventure*, dans *RT* 93 (1993) 348-350.
Evans, G.R., éd., voir : *A Concordance to the Works of St. Anselm*.
Fabro, C., « The Overcoming of the Neoplatonic Triad of Being, Life, and Intellect by Saint Thomas Aquinas », dans *Neoplatonism and Christian Thought*, éd. D.J. O'Meara, Norfolk, 1982, p. 97-108.
Faes De Mottoni, B., « Bonaventura e le gerarchie angeliche. *Praenotata* alla *distinctio* 9 della *lectura* al II libro delle Sentenze », *FZPT* 40 (1993) 312-358.
Farthing, J.L., « The Problem of Divine Exemplarity in St. Thomas », *The Thomist* 49 (1985) 183-222.
Faucon, P., *Aspects néoplatoniciens de la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Diss. Univ. Strasbourg (1970), Lille, Paris, 1975.
Fetz, R.L., *Ontologie der Innerlichkeit. Reditio completa* und *processio interior* bei Thomas von Aquin, « Studia friburgensia, N.F. 52 », Fribourg, 1975.
Finance, J. de, *Etre et Agir dans la philosophie de Saint Thomas*, Troisième édition revue et corrigée, Rome, 1965.
Fischer, K., *De Deo trino et uno*. Das Verhältnis von *productio* und *reductio* in seiner Bedeutung für die Gotteslehre Bonaventuras, « Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 38 », Göttingen, 1978.
Folch Gomes, C., « La réciprocité psychologique des personnes divines selon la théologie trinitaire de St. Thomas d'Aquin », *Studi tomistici* 13 (1981) 153-171.
Forte, B., *La Trinité comme histoire*, Paris, 1989.
Friederichs, J., « Zum 'Vorwort des hl. Bonaventura' (Op. o. II, 1-3) », *Franziskanische Studien* 29 (1942) 78-89.
Fries, P.A., « Zur Problematik der 'Summa theologiae' unter dem Namen des Albertus Magnus », *Franziskanische Studien* 70 (1988) 68-91.

Digitized by Google

Fuster, S., « El Espíritu Santo como 'amor mutuo' del Padre y del Hijo en Santo Tomás de Aquino », *Escritos del Vedat* 15 (1985) 7-54.

— « ¿Hijos 'de Dios' o Hijos 'del Padre'? Estudio sobre las apropiaciones », *Escritos del Vedat* 16 (1986) 77-113.

— « Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino », *Ciencia tomista* 117 (1990) 261-281.

Gabus, J.-P., « Pour une nouvelle doctrine du Dieu créateur et de la création », *ETR* 65 (1990) 77-91.

Gagnebet, R., « Dieu sujet de la théologie selon saint Thomas d'Aquin », dans *Problemi scelti di teologia contemporanea*. Relazioni lette nella Sezione di Teologia del Congresso Internazionale per il IV Centenario della Pontificia Università Gregoriana 13-17 ottobre 1953, « Analecta Gregoriana, 68 », Rome, 1954, p. 41-55.

Gardeil, A., « Les processions divines dans le temps », *RSPT* 40 (1956) 657-660.

Gardeil, H.-D., « Renseignements techniques (Appendice II) », dans *Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, 1ª, Questions 65-74 : L'œuvre des six jours*, Paris, Tournai, Rome, 1960, p. 271-319.

Gauthier, R.-A., « Les 'Articuli in quibus frater Thomas melius in Summa quam in Scriptis' », *RTAM* 19 (1952) 271-326.

— éd., voir : Aristote, *Ethica Nicomachea, Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis* ; Aristote, *L'Ethique à Nicomaque*.

Geiger, L.-B., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, « Bibliothèque thomiste, 23 », Paris, ²1953.

— « La vie, acte essentiel de l'âme. L'*esse* acte de l'essence d'après Albert le Grand », dans *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale*, Troisième série, « Publications de l'Institut d'études médiévales, 17 », Montréal, Paris, 1962, p. 49-116.

— « Les idées divines dans l'œuvre de S. Thomas », dans *St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies*, vol. 1, p. 175-209.

Gelabert, M., « La creación a la luz del misterio trinitario », *Escritos del Vedat* 22 (1992) 7-45.

Gerken, A., *La théologie du Verbe*. La relation entre l'incarnation et la création selon S. Bonaventure, « Bibliothèque bonaventurienne », Paris, 1970.

Ghisalberti, A., *Medioevo teologico*. Categorie della teologia razionale nel Medioevo, « Biblioteca di Cultura Moderna, 978 », Roma, Bari, 1990.

Gils, P.-M., « Textes inédits de S. Thomas. Les premières rédactions du *Scriptum super Tertio Sententiarum* », *RSPT* 45 (1961) 201-228 ; 46 (1962) 445-462 ; 609-628.

— « S. Thomas écrivain », *Appendice* à *Sancti Thomae de Aquino, Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 50, Rome, Paris, 1992, p. 175-209.

Gilson, E., « L'âme raisonnable chez Albert le Grand », *AHDLMA* 14 (1943-1945) 5-72.

Glorieux, P., *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, 2 vol., « Etudes de philosophie médiévale, 17-18 », Paris, 1933.

— art. « Sentences (Commentaires sur les) », *DTC* 14/ 2 (1941) 1860-1884.

Goergen, D., « Albert the Great and Thomas Aquinas on the Motive of the Incarnation », *The Thomist* 44 (1980) 523-538.

Digitized by Google

González, O., *Misterio trinitario y existencia humana.* Estudio histórico teológico en torno a San Buenaventura, « Biblioteca de teología (Univ. de Navarra), 6 », Madrid, México, Buenos Aires, Pamplona, 1966.

González-Alió, J.L., « La visión beatífica como realidad trinitaria », *Scripta theologica* 19 (1987) 597-631.

Guillaume d'Auvergne, *De Trinitate*, éd. B. Switalski, « Studies and Texts, 34 », Toronto, 1976.

Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, éd. J. Ribaillier, 4 t., « Spicilegium bonaventurianum, 16-19 », Grottaferrata, Paris, 1980-1985.

Guindon, R., « La théologie de saint Thomas d'Aquin dans le rayonnement du 'Prologue' de saint Jean », *Revue de l'Université d'Ottawa* 29 (1959) 5*-23* et 121*-142*.

Gunten, A.F. von, « Gibt es eine zweite Redaktion des Sentenzenkommentars des hl. Thomas von Aquin ? », *FZPT* 3 (1956) 137-168.

— « *In principio erat Verbum.* Une évolution de saint Thomas en théologie trinitaire », dans *Ordo sapientiae et amoris*, p. 119-141.

Gutiérrez González, J., *Génesis de la doctrina sobre el Espíritu Santo - « Don » desde Anselmo de Laon hasta Guillermo de Auxerre.* Estudio histórico de teología dogmática, Diss. Fribourg (Suisse), Mexico, 1966.

Hall, D.C., *The Trinity.* An Analysis of St. Thomas Aquinas' *Expositio* of the *De Trinitate* of Boethius, « STGMA, 33 », Leiden, New York, Köln, 1992.

Halleux, A. de, « 'Dieu le Père tout-puissant' », dans Id., *Patrologie et œcuménisme*, Recueil d'études, « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 93 », Leuven, 1990, pp. 68-89.

— « 'Manifesté par le Fils'. Aux origines d'une formule pneumatologique », dans Id., *Patrologie et œcuménisme*, Recueil d'études, « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 93 », Leuven, 1990, p. 338-366.

Hankey, W.J., *The Structure of the First Forty-five Questions of the Summa theologiae of Saint Thomas Aquinas*, (Diss. dactyl.), Oxford, 1981.

— « The *De Trinitate* of St. Boethius and the Structure of the *Summa theologiae* of St. Thomas Aquinas », dans *Congresso internazionale di studi boeziani* (Pavia, 5-8 ottobre 1980), *Atti* a cura di L. Obertello, Roma, 1981, p. 367-375.

Häring, N., « The creation and creator of the world according to Thierry of Chartres and Clarembaldus of Arras » *AHDLMA* 22 (1955) 137-216.

Heinz, H., *Trinitarische Begegnungen bei Bonaventura.* Fruchtbarkeit einer appropriativen Trinitätstheologie, « BGPTMA, N.F. 26 », Münster, 1985.

Hellmann, J.A.W., *Ordo.* Untersuchung eines Grundgedankens in der Theologie Bonaventuras, « Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, N.F. 18 », München, Paderborn, Wien, 1974.

Henle, R.J., *A Study of the* Plato *and* Platonici *Texts in the Writings of Saint Thomas Aquinas*,The Hague, 1955.

Henninger, M.G., *Relations.* Medieval Theories 1250-1325, Oxford, 1989.

Hinz, J., *Verhältnis des Sentenzenkommentars von Thomas von Aquin zu dem Alberts des Grossen (Vergleich von Buch II)*, Diss. Würzburg, 1936.

Hoye, W.J., « Heil und Auferstehung nach Albert dem Grossen », *MM* 14 (1981) 61-77.

Iammarrone, L., « La struttura della vita trinitaria come amore in S. Bonaventura », *Miscellanea Francescana* 89 (1989) 315-334.

Digitized by Google

Ilien, A., *Wesen und Funktion der Liebe im Denken des Thomas von Aquin*, « Freiburger theologische Studien, 98 », Freiburg i.B., Basel, Wien, 1975.

In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse, « Centre d'études des Religions du Livre », « Etudes augustiniennes », Paris, 1973.

Javelet, R., « Réflexions sur l'exemplarisme bonaventurien », dans *S. Bonaventura 1274-1974*, t. 4, p. 349-370.

Jean Damascène, *De fide orthodoxa, Versions of Burgundio and Cerbanus*, éd. E.M. Buytaert, « Franciscan Institute Publications, Text Series 2 », New York, Louvain, Paderborn, 1955.

— *La foi orthodoxe, suivi de Défense des icônes*, Trad. et notes par E. Ponsoye, Suresnes, Paris, 1992.

Jessberger, L., *Das Abhängigkeitsverhältnis des hl. Thomas von Aquin von Albertus Magnus und Bonaventura im dritten Buche des Sentenzenkommentars*, Diss. Würzburg, 1936.

Johannis Capreoli Tolosani Ordinis Praedicatorum, Thomistarum Principis, Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis, de novo editae cura et studio RR.PP. Ceslai Paban et Thomae Pègues, t. 2, Tours, 1900.

Johnson, M.F., « 'Alia lectura fratris thome' : A List of the New Texts of St Thomas Aquinas found in Lincoln College, Oxford, MS. Lat. 95 », *RTAM* 57 (1990) 34-61.

— « Another Look at the Plurality of the Literal Sense », *Medieval Philosophy & Theology* 2 (1992) 117-141.

Jolif, J.Y., voir : Aristote, *L'Ethique à Nicomaque*.

Jolivet, J., « Commentaire philosophique de Genèse 1, 1 chez Bonaventure et Thomas d'Aquin. Le problème de l'éternité du monde », dans *In principio*, p. 213-234.

— « Rhétorique et théologie dans une page de Gilbert de Poitiers », dans *Gilbert de Poitiers et ses contemporains*. Aux origines de la *Logica modernorum*. Actes du septième symposium européen d'histoire de la logique et de la sémantique médiévales, Poitiers 17-22 juin 1985, éd. J. Jolivet et A. de Libera, Napoli, 1987, p. 183-197.

Jorissen, H., « Zur Struktur des Traktates 'De Deo' in der Summa theologiae des Thomas von Aquin », dans *Im Gespräch mit dem dreieinigen Gott*. Elemente einer trinitarischen Theologie, Festschrift zum 65. Geburtstag von Wilhelm Breuning, éd. M. Böhnke et H. Heinz, Düsseldorf, 1985, p. 231-257.

Jungmann, J.-A., *Missarum sollemnia*. Explication génétique de la messe romaine, t. 2, « Théologie, 20 », Paris, 1964.

Kovach, F.J., « Divine Art in Saint Thomas Aquinas », dans *Arts libéraux et philosophie au moyen âge*, Actes du quatrième Congrès international de philosophie médiévale (Université de Montréal, 27 août - 2 septembre 1967), Montréal, Paris, 1969, p. 663-671.

— « The Infinity of the Divine Essence and Power in the Works of St. Albert the Great », *MM* 14 (1981) 24-40.

Kremer, K., « Die Creatio nach Thomas von Aquin und dem Liber de Causis », dans *Ekklesia*. Festschrift für Bischof Dr. Matthias Wehr, Dargebracht von der theologischen Fakultät Trier, « Trierer theologische Studien, 15 », Trier, 1962, p. 321-344.

Digitized by Google

— *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, « Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, 1 », Leiden, 1966.

Krempel, A., *La doctrine de la relation chez saint Thomas*. Exposé historique et systématique, Paris, 1952.

Labriolle, P. de, « Beauté des figures géométriques », *BA* 5 (1939) 404-405.

Ladaria, L.F., « Dios Padre en Hilario de Poitiers », dans *Dios es Padre*, « Semanas de estudios trinitarios, 25 », Salamanca, 1991, p. 141-177.

Lafont, G., *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ?*, « Cogitatio fidei, 44 », Paris, 1969.

Lafontaine, R., « La Personne du Père dans la pensée de saint Thomas », dans *L'Écriture âme de la théologie*, « Coll. Institut d'Etudes Théologiques, 9 », Bruxelles, 1990, p. 81-108.

Lavalette, H. de, *De notione appropriationis in theologia SS. Trinitatis apud S. Thomam*, Diss. (dactyl.) Pont. Univ. Greg., Rome, 1958.

— *La notion d'appropriation dans la théologie trinitaire de S. Thomas d'Aquin*. Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae, Rome, 1959.

Le Guillou, M.-J., *Le Christ et l'Église*. Théologie du mystère, « L'Église en son temps », Paris, 1963.

Legrand, J., *L'univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas*, 2 t., « Museum lessianum, section philosophique, 27-28 », Bruxelles, Paris, 1946.

Leinsle, U.G., *Res et Signum*. Das Verständnis zeichenhafter Wirklicheit in der Theologie Bonaventuras, « Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, N.F. 26 », München, Paderborn, Wien, 1976.

Lemaigre, B.M., « Perfection de Dieu et multiplicité des attributs divins. Pourquoi S. Thomas a-t-il inséré la dispute des attributs divins (*I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3) dans son commentaire des Sentences ? », *RSPT* 50 (1966) 198-227.

Lexique Saint Bonaventure, publié sous la direction de J.-G. Bougerol, « Bibliothèque bonaventurienne », Paris, 1969.

Liber de causis, éd. A. Pattin, *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966) 90-203.

Liber XXIV philosophorum, voir : Baeumker, C., *Das pseudo-hermetische « Buch der vierundzwanzig Meister »*.

Libera, A. de, *Introduction à la mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, « Sagesse chrétienne », Paris, 1984.

— « Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprètes du *Liber de causis* », *RSPT* 74 (1990) 347-378.

— *Albert le Grand et la philosophie*, « A la recherche de la vérité », Paris, 1990.

Litt, Th., *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, « Philosophes médiévaux, 7 », Louvain, Paris, 1963.

Lluch-Baixauli, M., « Sobre el comentario albertino a la *Mystica Theologia* de Dionisio », *MM* 20 (1989) 68-76.

Lohr, Ch.H., *St. Thomas Aquinas* Scriptum super sententiis *: An index of authorities cited*, Avebury, 1980.

Lonergan, B., *La notion de verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin*, « Bibliothèque des Archives de Philosophie, N.S. 5 », Paris, 1966.

Losa, D.R., « Un trait original du tempérament intellectuel de saint Thomas », *RT* 50 (1950) 157-171.

Digitized by Google

Lottin, O., « Commentaire des Sentences et Somme théologique d'Albert le Grand », *RTAM* 8 (1936) 117-153.

— « Problèmes concernant la 'Summa de creaturis' et le Commentaire des Sentences de saint Albert le Grand », *RTAM* 17 (1950) 319-328.

Luna, C., « Essenza divina e relazioni trinitarie nelle critica di Egidio Romano a Tommaso d'Aquino », *Medioevo* 14 (1988) 3-69.

Lyons, H.P.C., « The Grace of Sonship », *ETL* 27 (1951) 438-466.

Macrobe, (*Ambrosii Theodosi Macrobii*) *Commentarii in somnium Scipionis*, éd. J. Willis, « Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana », Leipzig, ²1970.

Malet, A., « La synthèse de la personne et de la nature dans la théologie trinitaire de saint Thomas », *RT* 54 (1954) 483-522.

— *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, « Bibliothèque thomiste, 32 », Paris, 1956.

Manzanedo, M.F., « El hombre como 'Microcosmos' según Santo Tomás », *Angelicum* 56 (1979) 62-92.

Marengo, G., *Trinità e creazione.* Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino, Roma, 1990.

— « Il principio trinitario della creazione nella teologia di Tommaso d'Aquino », *Studi tomistici* 44 (1991) 183-188.

Margerie, B. de, « Réflexions humaines et relations divines. Réflexions sur la Trinité économique et immanente », *Divinitas* 18 (1974) 5-39.

Marinelli, F., *Personalismo trinitario nella storia della salvezza* (Rapporti tra la SS.ma Trinità e le opere ad extra nello Scriptum super Sententiis di San Tommaso), « Spiritualitas, 10 », Roma, Paris, 1969.

Martínez Castañeda, J., *Los dones de las misiones divinas según Santo Tomás.* Investigación sobre el Comentario Sentencial de Santo Tomás, Diss. Fribourg (Suisse), Lima, 1958 (impr. 1961).

Mathes, R., « Thomas von Aquin und Albertus Magnus », dans *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, t. 2 : *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero, dal medioevo ad oggi.* Atti del congresso internazionale (Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974), Naples, 1976, p. 102-108.

Mathieu, L., *La Trinité créatrice d'après saint Bonaventure*, Paris, 1992.

Maurer, A., éd., voir : *St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies.*

McCullough, E.J., « St. Albert on Motion as *Forma fluens* and *Fluxus formae* », dans *Albertus Magnus and the Sciences*, p. 129-153.

McEvoy, J., « Microcosm and Macrocosm in the Writings of St. Bonaventure », dans *S. Bonaventura 1274-1974*, t. 2, p. 309-343.

McInerny, R., « Albert and Thomas on Theology », *MM* 14 (1981) 50-60.

Merriell, D.J., *To the Image of the Trinity.* A Study in the Development of Aquinas' Teaching, « Studies and Texts, 96 », Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1990.

Meyer, G., éd., voir : *Albertus Magnus - Doctor universalis 1280/1980.*

Molnar, P.D., « The Function of the Trinity in Moltmann's Ecological Doctrine of Creation », *Theological Studies* 51 (1990) 673-697.

Moltmann, J., *Trinité et Royaume de Dieu*, « Cogitatio fidei, 123 », Paris, 1984.

Mondin, B., « La dottrina della *imago Dei* nel commento alle Sentenze », *Studi tomistici* 2 (1974) 230-247.

Digitized by Google

— *St. Thomas Aquinas' Philosophy in the Commentary to the Sentences*, The Hague, 1975.

Montagnes, B., « La parole de Dieu dans la création », *RT* 54 (1954) 213-241.

— *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, « Philosophes médiévaux, 6 », Louvain, Paris, 1963.

— « L'axiome de continuité chez saint Thomas », *RSPT* 52 (1968) 201-221.

— « Les deux fonctions de la sagesse : ordonner et juger », *RSPT* 53 (1969) 675-686.

Moreschini, C., « Boezio e la tradizione del neoplatonismo latino », dans *Congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5-8 ottobre 1980), Atti* a cura di L. Obertello, Roma, 1981, p. 297-310.

— « Dios Padre en la especulación de Gregorio Nacianceno », dans *Dios es Padre*, « Semanas de estudios trinitarios, 25 », Salamanca, 1991, p. 179-202.

Motte, A.-R., « La chronologie relative du Quodl. VII et du commentaire sur le IV^e^ livre des Sentences », *BT* 1 (1931), « Notes et communications », 29*-45*.

— « La date extrême du commentaire de S. Thomas sur les Sentences », *BT* 1 (1931), « Notes et communications », p. 49*-61*.

Mühlen, H., « Person und Appropriation. Zum Verständnis des Axioms : In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio », *MTZ* 16 (1965) 37-57.

Narcisse, G., « Les enjeux épistémologiques de l'argument de convenance selon saint Thomas d'Aquin », dans *Ordo sapientiae et amoris*, p. 143-167.

Neville, R.C., « Creation and the Trinity », *Theological Studies* 30 (1969) 3-26.

Nicolas, J.-H., « Présence trinitaire et présence de la Trinité », *RT* 50 (1950) 183-191.

— rec. de A. Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, dans *RT* 57 (1957) 365-373.

— *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Fribourg, Paris, 1985.

— *Synthèse dogmatique, Complément. De l'Univers à la Trinité*, Fribourg, Paris, 1993.

Nicolas, M.-J., « 'Bonum diffusivum sui' », *RT* 55 (1955) 363-376.

— « Le Christ et la création d'après saint Thomas d'Aquin », dans *Studia mediaevalia et mariologica P. C. Balic o.f.m. septuagesimum explenti annum dicata*, Roma, 1971, p. 79-100.

O'Rourke, F., *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, « STGMA, 32 », Leiden, New York, Köln, 1992.

Ohlmeyer, A., « Der gedruckte Sentenzenkommentar Alberts des Grossen », *RTAM* 6 (1934) 42-54 ; 424-427.

Ordo sapientiae et amoris. Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques, herméneutiques et doctrinales. Hommage au Professeur Jean-Pierre Torrell OP à l'occasion de son 65^e^ anniversaire, éd. C.-J. Pinto de Oliveira, « Studia friburgensia, N.S. 78 », Fribourg (Suisse), 1993.

Padoin, G., *Il fine della creazione nel pensiero di S. Tommaso*, Roma, 1959.

Page, J.-G., « L'appropriation, jeu de l'esprit ou réalisme ? », *LTP* 33 (1977) 227-239.

Pagnoni-Sturlese, M.R., « A propos du néoplatonisme d'Albert le Grand », *Archives de philosophie* 43 (1980) 635-654.

Paissac, H., *Théologie du Verbe*. Saint Augustin et saint Thomas, Paris, 1951.

Digitized by Google

Parent, J.M., *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*. Etude et textes, « Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa, 8 », Paris, Ottawa, 1938.

Patfoort, A., « Théorie de la théologie ou réflexion sur le corpus des Écritures ? Le vrai sens, dans l'œuvre de S. Thomas, des prologues du *Super Libros Sententiarum* et de la *Somme Théologique* », *Angelicum* 54 (1977) 459-488.

— *Thomas d'Aquin, les clés d'une théologie*, Paris, 1983.

— « *Cognitio ista est quasi experimentalis* (I *Sent*, d. 14, q. 2, a. 2, ad 3m) », *Angelicum* 63 (1986) 3-13.

— « Missions divines et expérience des Personnes divines selon S. Thomas », *Angelicum* 63 (1986) 545-559.

Pattin, A., éd., voir : *Liber de causis.*

Pearson, P., « Creation Through Instruments in Thomas' Sentence Commentary », dans *Philosophy and the God of Abraham.* Essays in Memory of James A. Weisheipl OP, éd. R.J. Long, « Papers in Mediaeval Studies, 12 », Toronto, 1991, p. 147-160.

Péghaire, J., « L'axiome 'bonum est diffusivum sui' dans le néoplatonisme et le thomisme », *Revue de l'Université d'Ottawa* (Section spéciale) 1 (1932) 5*-30*.

— « La causalité du bien selon Albert le Grand », dans *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle*, Deuxième série, Paris, Ottawa, 1932, p. 59-89.

— *Intellectus et Ratio selon S. Thomas d'Aquin*, « Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa, 6 », Paris, Ottawa, 1936.

Penido, M.T.-L., *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, « Bibliothèque thomiste, 15 », Paris, 1931.

Pérez Robles, H.R.G., *The Experimental Cognition of the Indwelling Trinity in the Just Soul : The Thought of Fr. Ambroise Gardeil in the Line of Saint Thomas*, Diss. Angelicum, Rome, 1987.

Perino, R., *La dottrina trinitaria di S. Anselmo nel quadro del suo metodo teologico e del suo concetto di Dio*, « Studia anselmiana, 29 », Roma, 1952.

Philippe le Chancelier, *Summa de bono*, éd. N. Wicki, 2 vol., « CPMAe », Berne, 1985.

Philippe, P., « Plan des Sentences de Pierre Lombard d'après S. Thomas », *BT* 3 (1930-1933) 131*-154*.

Pierre Lombard, *Sententiae in IV Libris distinctae*, 2 t., « Spicilegium Bonaventurianum, 4 et 5 », Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata (Roma), 1971 et 1981.

Platon, *Timaeus a Calcidio translatus*, éd. J.H. Waszink, « Plato latinus, 4 », « Corpus Platonicorum Medii Aevi », Warburg, London, Leiden, 1962.

Pompei, A.M., « L'atto generativo divino secondo S. Alberto Magno e le scuole francescana et domenicana », *Miscellanea Francescana* 52 (1952) 58-91.

— *La dottrina trinitaria di S. Alberto Magno O.P.* Esposizione organica del Commentario delle Sentenze in rapporto al movimento teologico scolastico, Diss. Fribourg (Suisse), Roma, 1953.

— *Bonaventura da Bagnoregio.* Il pensare francescano, « I maestri francescani, 1 », Roma, 1993.

Ponsoye, E., voir : Jean Damascène, *La foi orthodoxe.*

Digitized by Google

Portalupi, E., *Studi sulla presenza di Gregorio Magno in Tommaso d'Aquino*, « Dokimion, 10 », Fribourg, 1991.

Potvin, Th. R., *The Theology of the Primacy of Christ according to St. Thomas and its Scriptural Foundations*, « Studia friburgensia, N.S. 50 », Fribourg, 1973.

Prades, J., *« Deus specialiter est in sanctis per gratiam »*. El misterio de la inhabitación de la Trinidad, en los escritos de Santo Tomás, « Analecta Gregoriana, 261 », Roma, 1993.

Prévostin, *Summa « Qui producit ventos », Liber primus*, éd. G. Angelini, dans Id., *L'ortodossia e la grammatica*. Analisi di struttura e deduzione storica della Teologia Trinitaria di Prepositino, « Analecta Gregoriana 183 », Roma, 1972, p. 191-303.

Principe, W.H., « St. Bonaventure's Theology of the Holy Spirit with Reference to the Expression 'Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto' », dans *S. Bonaventura 1274-1974*, t. 4, p. 243-269.

— « Odo Rigaldus, A Precursor of St. Bonaventure on the Holy Spirit as *effectus formalis* in the Mutual Love of the Father and Son », *MS* 39 (1977) 498-505.

Proclus, *Elementatio theologica*, translata a Guillelmo de Morbecca, éd. H. Boese, « Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansion Centre, Series 1, V », Leuven, 1987.

Putallaz, F.-X., *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, « Etudes de philosophie médiévale, 66 », Paris, 1991.

Rahner, K., « Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik », dans *Schriften zur Theologie*, Bd. 8, Einsiedeln, Zürich, Köln, 1967, p. 165-186.

— « Methode und Struktur des Traktats 'De Deo trino', 2. Die Problematik im Verhältnis der Traktate 'De Deo uno' und 'De Deo trino' », dans *Mysterium salutis*, t. 2, éd. J. Feiner et M. Löhrer, Zürich, Köln, 1967, p. 323-327.

— « Quelques remarques sur le traité dogmatique 'De Trinitate' », dans Id., *Ecrits théologiques*, t. 8, Paris, 1967, p. 107-140.

Ratzinger, J., *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, « Théologiques », Paris, 1988.

Rauch, W., *Das Buch Gottes*. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura, München, 1961.

Régis, L.-M., « Analyse et synthèse dans l'œuvre de saint Thomas », dans *Studia Mediaevalia in honorem A.R.P. Raymundi Josephi Martin O.P.*, Bruges, 1948, p. 303-330.

Régnon, Th. de, *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*, 4 t., Paris, 1892-1898.

Reichberg, G., « La communication de la nature divine en Dieu selon Thomas d'Aquin », *RT* 93 (1993) 50-65.

Reinhardt, E., *La Imagen de Dios en el hombre (La « imago creationis » según Santo Tomás de Aquino)*. Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, dans *Excerpta e dissertationibus in sacra theologia*, vol. 9, n° 7, Pamplona, 1985 [1987], p. 379-466.

Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi, éd. F. Stegmüller, t. 1, Würzburg, 1947.

Ribaillier, J., éd., voir : Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*. Richard de Saint-Victor, *De Trinitate* ; *Opuscules théologiques*.

Digitized by Google

Richard de Saint-Victor, *De Trinitate*. Texte critique avec introduction, notes et tables, publié par J. Ribaillier, « Textes philosophiques du moyen âge, 6 », Paris, 1958.

— *Opuscules théologiques*. Texte critique avec introduction, notes et tables par J. Ribaillier, « Textes philosophiques du moyen âge, 15 », Paris, 1967.

Richard, R.L., *The Problem of an Apologetical Perspective in the Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas*, « Analecta Gregoriana, 131 », Rome, 1963.

Robles Sierra, A., « Fragmento autógrafo del IV de las Sentencias de Santo Tomás », *Escritos del Vedat* 10 (1980) 565-581.

Rocca, G., « The Distinction between *res significata* and *modus significandi* in Aquinas's Theological Epistemology », *The Thomist* 55 (1991) 173-197.

Roger Marston, *Quaestiones Disputatae De emanatione aeterna*, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, « BFSMAe, 7 », Quaracchi, 1932.

Roques, R., *L'univers dionysien*. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys, « Théologie, 29 », Paris, 1954.

Rorem, P., « 'Procession and Return' in Thomas Aquinas and His Predecessors », *The Princeton Seminary Bulletin* 13 (1992) 147-163.

Rossi, G.F., « L'autografo di S. Tommaso del Commento al III libro delle Sentenze », *Divus Thomas* (Piacenza) 35 (1932) 532-585.

— « S. Tommaso ha fatto due edizioni del 'Commento alle Sentenze' ? », *Divus Thomas* (Piacenza) 65 (1962) 412-416.

Rossi, M.M., *Teoria e metodo esegetici in S. Tommaso d'Aquino*. Analisi del *Super Epistolas Sancti Pauli Lectura. Ad Romanos*, c. I, l. 6, Diss. Angelicum, Roma, 1992.

Roy, O. du, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391, « Etudes Augustiniennes », Paris, 1966.

Ruello, F., « Une source probable de la théologie trinitaire de saint Thomas », *Recherches de science religieuse* 43 (1955) 104-128.

— « Le commentaire inédit de saint Albert le Grand sur les *Noms divins*. Présentation et aperçus de théologie trinitaire », *Traditio* 12 (1956) 231-314.

— *Les « Noms divins » et leurs « raisons » selon saint Albert le Grand commentateur du « De divinis nominibus »*, « Bibliothèque thomiste, 35 », Paris, 1963.

— *La notion de vérité chez saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin de 1243 à 1254*, Louvain, Paris, 1969.

— « Saint Thomas et Pierre Lombard. Les relations trinitaires et la structure du commentaire des Sentences de saint Thomas d'Aquin », *Studi tomistici* 1 (1974) 176-209.

— « Le commentaire du *De divinis nominibus* de Denys par Albert le Grand. Problèmes de méthode », *Archives de philosophie* 43 (1980) 589-613.

— *La christologie de Thomas d'Aquin*, « Théologie historique, 76 », Paris, 1987.

S. Bonaventura 1274-1974. Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae doctoris seraphici, cura et studio Commissionis internationalis bonaventurianae, 5 t., Grottaferrata, 1973-1974.

Salvati, G.M., « Dimensione trinitaria della creazione », dans *La creazione*. Dio, il cosmo, l'uomo, a cura di R. Gerardi, Roma, 1990, p. 65-93.

Saranyana, J.I., *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino*. Historia doctrinal de una polémica, Pamplona, 1977.

Digitized by Google

Schachten, W., « Die Trinitätslehre Bonaventuras als Explikation der Offenbarung vom personalen Gott », *Franziskanische Studien* 56 (1974) 191-214.

Schaefer, A., « Der Mensch in der Mitte der Schöpfung », dans *S. Bonaventura 1274-1974*, t. 3, p. 337-392.

Scheeben, H.C., *Albertus Magnus*. Ordensmann, Bischof, Gelehrter, Mann des Volkes, éd. H. Müller, Köln, ^{3}1980.

Schmaus, M., *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, 2. Teil, Bd. 1 : *Die trinitarischen Lehrdifferenzen. Systematische Darstellung und historische Würdigung*, « BGPTMA, 29/1 », Münster, 1930.

— « Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre Augustins », dans *Studia Patristica*, vol. 6, Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1959, Part 4, éd. F.L. Cross, « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur, 81 », Berlin, 1962, p. 503-518.

— « Neuplatonische Elemente im Trinitätsdenken des Itinerariums Bonaventuras », dans *S. Bonaventura 1274-1974*, t. 2, p. 45-69.

— « Die trinitarische Gottesebenbildlichkeit nach dem Sentenzenkommentar Alberts des Grossen », dans *Virtus politica*. Festgabe zum 75. Geburtstag von A. Hufnagel, éd. J. Möller et H. Kohlenberger, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1974, p. 277-306.

— « Die Einheit des trinitarischen Wirkens in der Ost- und Westkirche », dans *Renovatio et Reformatio*. Wider das Bild vom « finsteren » Mittelalter, Festschrift für L. Hödl zum 60. Geburtstag, éd. M. Gerwing et G. Ruppert, Münster, 1986, p. 71-79.

Schmitt, F.S., éd., voir : Anselme de Cantorbéry, *Opera omnia*.

Schneider, J., *Die Lehre vom dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus*, « Münchener Theologische Studien, II, 22 », München, 1961.

— *Das Gute und die Liebe nach der Lehre Albert des Grossen*, « Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, N.F. 3 », München, Paderborn, Wien, 1967.

Schönborn, Ch. von, « Immanente und ökonomische Trinität. Zur Frage des Funktionsverlustes der Trinitätslehre in der östlichen und westlichen Theologie », *FZPT* 27 (1980) 247-264.

Schoot, H., « Theologisch miniatuur : de proloog op het Scriptum », *Werkgroep Thomas van Aquino, Jaarboek 1985*, p. 73-84.

Schrimpf, G., *Die Axiomenschrift des Boethius (De Hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*, « Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, 2 », Leiden, 1966.

Seckler, M., *Le salut et l'histoire*. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire, « Cogitatio fidei, 21 », Paris, 1967.

Seidl, H., « De l'immutabilité de Dieu dans l'acte de la création et dans la relation avec les hommes », *RT* 87 (1987) 615-629.

Senner, W., « Zur Wissenschaftstheorie der Theologie im Sentenzenkommentar Alberts des Grossen », dans *Albertus Magnus - Doctor universalis 1280/1980*, p. 323-343.

Sentis, L., *Saint Thomas d'Aquin et le mal*. Foi chrétienne et théodicée, « Théologie historique, 92 », Paris, 1992.

Digitized by Google

Shahan, R.W., *Introduction* à *Albert the Great, Commemorative Essays*, éd. F.J. Kovach et R.W. Shahan, Norman (Oklahoma), 1980, p. VII-XIX.

Shooner, H.-V., éd., voir : *Codices manuscripti operum Thomae de Aquino.*

Sileo, L., *Teoria della scienza teologica.* Quaestio de scientia theologiae di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230-1250), « Studia antoniana, 27 », Roma, 1984.

Simon de Tournai, *Disputationes*, éd. J. Warichez, « Spicilegium sacrum lovaniense, études et documents, fasc. 12 », Louvain, 1932.

Snyder, S.C., « Albert the Great : Creation and the Eternity of the World », dans *Philosophy and the God of Abraham.* Essays in Memory of James A. Weisheipl OP, éd. R.J. Long, « Papers in Mediaeval Studies, 12 », Toronto, 1991, p. 191-202.

Solignac, A., art. « Image et ressemblance, IV. Chez les scolastiques du 13e siècle », *DS* 7/2 (1971) 1434-1451.

— « Exégèse et Métaphysique. Genèse 1, 1-3 chez saint Augustin », dans *In Principio*, p. 153-171.

— voir : Agaësse, P., et Solignac, A., *Interprétations diverses de Gen. I, 1-3.*

Spiazzi, R., « 'Conoscenza con amore' in Sant'Agostino e in San Tommaso », *Doctor communis* 39 (1986) 315-328.

St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies, éd. A. Maurer, 2 vol., Toronto, 1974.

Stegmüller, F., voir : *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi.*

Stévaux, A., « La doctrine de la charité dans les commentaires des Sentences de saint Albert, de saint Bonaventure et de saint Thomas », *ETL* 24 (1948) 59-97.

Stohr, A., *Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura.* Eine systematische Darstellung und historische Würdigung. I. Teil : Die wissenschaftliche Trinitätslehre, « Münsterische Beiträge zur Theologie, 3 », Münster, 1923.

— « Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre in der Theologie des 13. Jahrhunderts », *Theologische Quartalschrift* 106 (1925) 113-135.

— *Die Trinitätslehre Ulrichs von Strassburg mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu Albert dem Grossen und Thomas von Aquin*, « Münsterische Beiträge zur Theologie, 13 », Münster, 1928.

— « Der hl. Albertus über den Ausgang des Heiligen Geistes », *Divus Thomas* (Fribourg) 10 (1932) 109-123 [= (241)-(255)].

Sträter, C., « Het begrip 'Appropriatie' bij S. Thomas », *Bijdragen* 9 (1948) 1-41 ; 144-186.

— « Le point de départ du traité thomiste de la Trinité », *SE* 14 (1962) 71-87.

Sturlese, L., « Saints et magiciens : Albert le Grand en face d'Hermès Trismégiste », *Archives de philosophie* 43 (1980) 615-634.

Summa halensis, voir : Alexandre de Halès, *Summa theologiae.*

Sweeney, E.C., « Three Notions of *Resolutio* and the Structure of Reasoning in Aquinas », *The Thomist* 58 (1994) 197-243.

Sweeney, L., « The Meaning of *Esse* in Albert the Great's Texts on Creation in *Summa de Creaturis* and *Scripta Super Sententias* », dans *Albert the Great, Commemorative Essays*, éd. F.J. Kovach et R.W. Shahan, Norman (Oklahoma), 1980, p. 65-95.

— « Are Plotinus and Albertus Magnus Neoplatonists ?.», dans *Graceful Reason.* Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph

Digitized by Google

Owens CSSR, éd. L.P. Gerson, « Papers in Mediaeval Studies, 4 », Toronto, 1983, p. 177-202.

Swierzawski, W., « God and the Mystery of his Wisdom in the Pauline Commentaries of Saint Thomas Aquinas », *Divus Thomas* (Piac.) 74 (1971) 466-500.

Szabó, T., *De SS. Trinitate in creaturis refulgente*. Doctrina S. Bonaventurae, Romae, 1955.

Tarabochia Canavero, A., *L'infinita via*. Ragione, natura e Trinità da Anselmo a Tommaso, « Quodlibet, 7 », Bergamo, 1990.

Tavardon, P., « La doctrine de la création selon Origène dans la mouvance platonicienne », *ETR* 65 (1990) 59-76.

Tavuzzi, M., « Aquinas on Resolution in Metaphysics », *The Thomist* 55 (1991) 199-227.

Theobald, Ch., « La théologie de la création en question. Un état des lieux », *Recherches de science religieuse* 81 (1993) 613-641.

Tirot, P., « Autour du débat sur l'analogie de proportionnalité propre chez saint Thomas d'Aquin », *Angelicum* 63 (1986) 90-125.

— « La raison d'être du verbe mental dans la pensée de saint Thomas », *Doctor communis* 47 (1994) 3-21.

Todisco, O., « *Verbum divinum omnis creatura*. La filosofia del linguaggio di S. Bonaventura », *Miscellanea Francescana* 93 (1993) 149-198.

Tonneau, J., « L'accessoire sur le principal (Appendice II, Renseignements techniques III) », dans *Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, La loi nouvelle, $1^a 2^{ae}$, Questions 106-108*, Paris, 1981, p. 215-233.

Torrell, J.-P., art. « Thomas d'Aquin (saint) », *DS* 15 (1991) 718-773.

— *Initiation à saint Thomas d'Aquin*. Sa personne et son œuvre, « Pensée antique et médiévale - Vestigia, 13 », Paris, Fribourg, 1993.

Tricot, J., voir : Aristote, *La Métaphysique*.

Tugwell, S., voir : *Albert & Thomas, Selected Writings*.

Vagaggini, C., « La hantise des *rationes necessariae* de saint Anselme dans la théologie des processions trinitaires de saint Thomas », dans *Spicilegium Beccense*, I. Congrès international du IXe centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec, Le Bec-Hellouin, Paris, 1959, p. 103-139.

Valkenberg, W.G.B.M., *Did Not Our Heart Burn ?* Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas, « Publications of the 'Thomas Instituut te Utrecht', 3 », Utrecht, 1990.

Van Steenberghen, F., « Le problème de l'existence de Dieu dans le 'Scriptum super Sententiis' de saint Thomas », dans *Studia Mediaevalia in honorem A.R.P. Raymundi Josephi Martin O.P.*, Bruges, 1948, p. 331-349.

— « Saint Bonaventure contre l'éternité du monde », dans *S. Bonaventura 1274-1974*, t. 3, p. 259-278.

— *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin*, « Philosophes médiévaux, 23 », Louvain-la-Neuve, 1980.

Van Veldhuijsen, P., « The question on the possibility of an eternally created world : Bonaventura and Thomas Aquinas », dans *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*, éd. J.B.M. Wissing, « STGMA, 27 », Leiden, New York, København, Köln, 1990, p. 20-38.

Digitized by Google

Vanier, P., *Théologie trinitaire chez saint Thomas d'Aquin*. Evolution du concept d'action notionnelle, « Publications de l'Institut d'études médiévales, 13 », Montréal, Paris, 1953.

Vanni-Rovighi, S., « La vision du monde chez saint Thomas et saint Bonaventure », dans *1274 - Année charnière*, p. 667-678.

Vannier, M.-A., « Sur le problème de la création. Réflexion en marge des textes de saint Thomas », *Studi tomistici* 14 (1982) 435-451.

— « Le rôle de l'hexaéméron dans l'interprétation augustinienne de la création », *RSPT* 71 (1987) 537-547.

— « *Creatio* », « *conversio* », « *formatio* » *chez S. Augustin*, « Paradosis, 31 », Fribourg (Suisse), 1991.

Ventimiglia, G., « Le relazioni divine secondo S. Tommaso d'Aquino. Riproposizione di un problema e prospettive di indagine », *Studi tomistici* 44 (1991) 166-182.

Verbeke, G., « Man as 'Frontier' according to Aquinas », dans *Aquinas and Problems of his Time*, éd. G. Verbeke et D. Verhelst, « Mediaevalia Lovaniensa, series 1, studia 5 », Leuven, The Hague, 1976, p. 195-223.

— « L'émanation des êtres créés », dans « Une nouvelle théologie philosophique », *Introduction* à *Avicenna Latinus, Liber de philosophia prima sive scientia divina V-X*, éd. S. Van Riet, Louvain, Leiden, 1980, p. i*-80*.

Villalmonte, A. de, « El Padre plenitud fontal de la Deidad », dans *S. Bonaventura 1274-1974*, t. 4, p. 221-242.

Vuillemin-Diem, G., éd., voir : Aristote, *Metaphysica, lib. I-X, XII-XIV, Translatio Anonyma sive 'Media'* ; *Metaphysica, lib. I-IV,4, Translatio Iacobi sive 'Vetustissima' cum Scholiis et Translatio Composita sive 'Vetus'*.

Walker, D.A., « Trinity and Creation in the Theology of St. Thomas Aquinas », *The Thomist* 57 (1993) 443-455.

Warichez, J., éd., voir : Simon de Tournai, *Disputationes*.

Waszink, J.H., éd., voir : Platon, *Timaeus a Calcidio translatus*.

Wéber, E.-H., *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, « Bibliothèque thomiste, 41 », Paris, 1974.

— « L'interprétation par Albert le Grand de la Théologie mystique de Denys le Ps-Aréopagite », dans *Albertus Magnus - Doctor universalis 1280/1980*, p. 409-439.

— « La relation de la philosophie et de la théologie selon Albert le Grand », *Archives de philosophie* 43 (1980) 559-588.

— « L'herméneutique christologique d'Exode 3,14 chez quelques maîtres parisiens du XIII^e siècle », dans *Celui qui est*. Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3,14, éd. A. de Libera et E. Zum Brunn, « Centre d'études des Religions du Livre », « Patrimoines », Paris, 1986, p. 47-101.

— *Le Christ selon saint Thomas d'Aquin*, « Jésus et Jésus-Christ, 35 », Paris, 1988.

— *La personne humaine au XIII^e siècle*. L'avènement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme, « Bibliothèque thomiste, 46 », Paris, 1991.

— *Introduction* à *Saint Albert le Grand, Commentaire de la « théologie mystique » de Denys le Pseudo-Aréopagite suivi de celui des épîtres I-IV*, « Sagesses chrétiennes », Paris, 1993, p. 7-58.

— rec. de G. Marengo, *Trinità e creazione*, dans *RSPT* 77 (1993) 432-433.

Digitized by Google

Weisheipl, J.A., *Thomas d'Aquino and Albert His Teacher*, « The Etienne Gilson Series, 2 », Toronto, 1980.

— « The Life and Works of St. Albert the Great », dans *Albertus Magnus and the Sciences*, p. 13-51.

— « Albert's Works on Natural Science (*libri naturales*) in Probable Chronological Order », dans *Albertus Magnus and the Sciences*, p. 565-577.

— *Frère Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensée, ses œuvres*, Paris, 1993.

— éd., voir : *Albertus Magnus and the Sciences.*

Wielockx, R., « Zur 'Summa theologiae' des Albertus Magnus », *ETL* 66 (1990) 78-110.

Willis, J., éd., voir : Macrobe, *Commentarii in somnium Scipionis.*

Wippel, J.F., « Thomas Aquinas on the Possibility of Eternal Creation », dans Id., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, « Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 10 », Washington D.C., 1984, p. 191-214.

— « The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas's Metaphysics », *FZPT* 37 (1990) 51-90.

Worrall, P., « St. Thomas and Arianism », *RTAM* 23 (1956) 208-259 ; 24 (1957) 45-100.

Zimmermann, A., éd., voir : *Albertus Magnus - Doctor universalis 1280/1980.*

(AA. VV.), « Confronti tra S. Tommaso e S. Bonaventura », *Sapienza* 27 (1974) 458-472.

Digitized by Google

Digitized by Google

TABLE DES NOMS

Cette liste ne reprend pas l'indication des noms en bibliographie, ni les noms de personnages bibliques, pas plus que ceux de Pierre Lombard, Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin, partout présents dans cet ouvrage. L'italique renvoie aux notes.

ABÉLARD, *86*, 131.
AERTSEN, J.A., *292*, *293*, *294*.
AGAËSSE, P., *44*, *125*.
ALAIN DE LILLE, *89*.
ALCUIN, 129, *138*, 237, 273, 512.
ALEXANDRE DE HALÈS, 22, *23*, *29*, *30*, 32, 33, *42*, 49, 57, *86*, *91*, *100*, *124*, *167*, 170, 174-176, *186*, 199, *239*, 244, *265*, *266*, 287, *288*, *300*, *318*, 324-326, 341, *346*, 348, *349*, 350-351, *356*, *363*, 391, *400*, *404*, *405*, 417, 461.
ALGAZEL, 137.
ALLARD, G.-H., *213*, *221*.
AMBROISE DE MILAN, 125, *126*, 138, *233*.
AMBROSIASTER, *120*.
ANGELINI, G., *205*, *555*.
ANSELME DE CANTORBÉRY, *23*, 45, *46*, *60*, 63, *76*, 98-100, 104-105, 106, 108, 109, 174, 265, 266, 275, 305, 351, 368, 374, 415, *417*, *423*, 471, 522.
ARANDA LOMEÑA, A., *305*.
ARIAS REYERO, M., *258*.
ARISTOTE, 14, 58, *60*, 68, 125, 130, 133, 138, *212*, *221*, 233, 239, 258, 276-279, 330, *331*, 348, *349*, 356, *362*, 417, 437, 495, 497, 512, 522, 524, 533, 548, *549*, *554*, 556.
ARIUS, *305*.
AUGUSTIN D'HIPPONE, 14, *23*, 42-45, *46*, *50*, 66, 68, *72*, 76-81, 84, 85, *89*, *95*, 98, *99*, 102, 104, *105*, 107-109, *111*, 112, 119, *124*, 125, 126, *128*, 130, 132, 135, *136*, 138, *153*, 159, 169, 174, 179, *188*, *193*, *203*, *208*, *212*, *218*, 224, 225, 235-237, 258, *262*, *271*, 275, 276, *280*, *287*, *293*, *300*, *301*, *302*, *305*, *307*, 323, 324, 326, 334, *335*, 338, *339*, 341, *349*, *353*, 354, 356-358, *369*, 370, 377, 378, *379*, 395-397, 401, 409, 411, *415*, 417, *418*, *419*, *420*, *422*, 429, 436, 437, 455, 461, 467, 468, *470*, 471, 478, *488*, 492, 493, 499, 502-506, 509, *511*, 514, 521, 522, 524, 525, 533, *536*, 540, 541, 543, 544, 547, 549, 554.
AVERROÈS, *56*, 68, *72*, *233*, 278, *533*, *556*.
AVICEBRON, 57.
AVICENNE, *56*, *58*, 68, 137, *499*.

BAEUMKER, C., *57*, *89*, *221*.
BAILLEUX, E., *12*, *272*, *309*, *332*, *372*, *411*, *470*, *509*.
BALTHASAR, H.-U. VON, *8*.
BARZAGHI, G., *281*, *282*, *313*.
BASILE DE CÉSARÉE, *43*, 46, 81, *82*, 103, 132, 138, *469*.
BATAILLON, L.J., 25, 37, 530.
BATTAGLIA, V., *8*.
BEAURECUEIL, M.-J.S. DE LAUGIER DE, *13*, *66*, *354*, *355*, *357*.
BÈDE LE VÉNÉRABLE, *9*, 138, *167*.
BERNARD DE CLAIRVAUX, *114*.
BERTHOLD DE MOOSBURG, *56*.
BIFFI, I., *252*, *283*.
BINDING, G., *28*, *32*.
BOADT, L., *256*.
BOÈCE, 56, 61, *63*, *95*, 130, 131, 282, 283, 323, *339*, *487*.
BOESE, H., *393*.

Digitized by Google

BONINO, S.-TH., *8*.
BONNEFOY, J.-F., *174*, *181*, *201*, *206*, *211*, *225*, *226*.
BOOTH, E., *530*.
BORGNET, A., *28*, 29, *30*, *51*, *55*.
BOUGEROL, J.G., 21, *22*, *32*, *34*, *91*, *175*, 177, *178*, *181*, *201*, *202*, *212*, *213*, *218*, *219*, *221*, *233*.
BOURASSA, F., *12*, *13*, *332*, *368*, *369*, *391*, *392*.
BOYLE, L.E., *28*.
BRADY, I., *30*, *32*, *33*.
BRAUN, R., *265*.
BRENNECKE, H.C., *79*.
BRINKTRINE, J., *12*, *309*.
BURGGRAF, J., *20-21*, *68*, *73*.
BURGUNDIO DE PISE, *42*, *378*, *537*.
BÜRKE, B., *331*, *556*.
BUTTERWORTH, E.J., *20*, *178*, *182*.
BUYTAERT, E.M., *42*, *378*, *537*.

CAJETAN, *502*.
CAMILLERI, N., *8*.
CANDIDE (L'ARIEN), *266*.
CAPREOLUS, *367*.
CERBELAUD, D., *125*, *126*, *492*.
CHALCIDIUS, *130*.
CHÂTILLON, J., *86*, *168*, *332*.
CHÊNEVERT, J., *262*, *416*.
CHENU, M.-D., *30*, 36, *260*, *536*.
CHEVALLIER, PH., *544*.
CLAREMBAUD D'ARRAS, *56*, *87*, *131*.
CONGAR, Y., *107*, *180*, *368*, *464*.
CORBIN, M., *11*, *252*, *266*, *305*, *423*.
COUESNONGLE, V. DE, 276, *277*, *533*.
COURTH, F., *85*, *179*, *214*.
CROWE, M.B., *35*.
CUNNINGHAM, F.L.B., 12, *117*, *384*, *388*, 391, *392*, *400*, *402*, *404*.

D'ANCONA COSTA, C., *58*, *137*, *231*, *499*.
DAHAN, G., *231*.
DALES, R.C., *14*, *133*, *233*, *497*.
DANDER, F., *13*, *353*.
DARMS, G., *278*, *533*.
DE GRIJS, F.J.A., *354*.
DEL ZOTTO, C.B., *23*, *168*, *200*.
DELORME, F., 33, *166*.
DELVIGNE, TH., *14*, *279*.
DEMERS, G.-E., *281*.
DENYS (L'ARÉOPAGITE), *17*, *23*, 24, 27, 31, *40*, 48, *52*, 53, *56*, 61, *89*, 91, *103*, *135*, 138, 140-158, 159, 174, 175, 177, 180, 181, 217, *218*, *219*, 244, 253, 261, 265, 266, 275, 277, *281*, 290-292, *293*, 304, 315, 318, 323, 324, 326, 327, 331, 337, 338, *339*, 341, 345, *348*, *353*, 363, 392, 393, 398, 401, 460, 467, 488, 521, 523, 544.
DENZINGER, H., *79*, *225*, *305*, *310*, *395*, *544*.
DEWAN, L., *133*.
DI MAIO, A., *180*, *190*.
DILG, P., *28*.
DISTELBRINK, B., *32*.
DODDS, M.J., *13*, *313-314*.
DONDAINE, A., 36.
DONDAINE, H.-F, *37*, *140*, *301*, *346*, *368*, *374*, *431*, *433*, *446*, *447*, *451*, *530*.
DOUCET, V., *29*, *33*, *170*.
DURANTEL, J., *261*, *266*, *315*, *544*.

ECKERT, W.P., *28*.
ECKHART, *56*.
ELDERS, L., *212*, *346*, *495*.
ELIE BRUNET, 35.
ELSÄSSER, M., *56*.
EMERY, G., *11*, *332*, *470*.
EMPÉDOCLE, 377, *494*.
EUDES RIGAUD, 32, *167*, *205*.
EVANS, G.R., *99*.

FABRO, C., *290*.
FAES DE MOTTONI, B., *181*.
FARTHING, J.L., *270*.
FAUCON, P., *18*, *277*.
FAUSER, W., 25, *31*, *41*, *51*, *55*, *56*.
FETZ, R.L., *293*.
FINANCE, J. DE, *277*, *361*.
FISCHER, K., *23*, *221*, *222*.
FOLCH GOMES, C., *310*.
FORTE, B., *8*.
FRIEDERICHS, J., *33*.
FRIES, A., *32*.
FUSTER, S., *13*, *310*, *369*, *470*.

GABUS, J.-P., *8*.
GAGNEBET, R., *258*.
GALIEN, 138.
GARDEIL, A., *386*.
GARDEIL, H.-D., *138*, *236*, *502*, *503*.
GAUTHIER, R.A., *278*, *419*, *500*, *548*, *549*.
GEIGER, L.-B., *97*, *260*, *270*, *279*.
GELABERT, M., *8*.

Digitized by Google

GERKEN, A., *23*, *196*, *199*, 200, 213, 221, 222.
GEYER, B., *28*, *29*.
GHISALBERTI, A., *237*.
GILBERT DE POITIERS, *56*.
GILLES DE ROME, *431*.
GILS, P.-M., *35*, 37, *282*, *330*, *362*, *556*.
GILSON, E., *66*.
GLORIEUX, P., *28*, *30*, *35*, *36*, *76*.
GOERGEN, D., *92*, *297*.
GONZÁLEZ, O., 23, *168*, 174, *178*.
GONZÁLEZ-ALIÓ, J.L., *262*.
GRÉGOIRE DE NAZIANCE, *265*.
GRÉGOIRE DE NYSSE, *265*.
GRÉGOIRE LE GRAND, 138, 292, 489.
GUERRIC DE SAINT-QUENTIN, 27.
GUILLAUME D'AUVERGNE, 56.
GUILLAUME D'AUXERRE, *44*, 57, *91*, *96*, *119*, *130*, *193*, 194, 195, 200, 205, 245, 272, *287*, *304*, 432, *456*, *533*, *553*, *555*.
GUILLAUME DE CONCHES, *131*.
GUILLAUME DE MÉLITON, 32.
GUILLAUME DE MOERBEKE, *278*, *393*.
GUILLAUME DE TOCCO, *35*.
GUINDON, R., *252*, *264*.
GUNTEN, A.F. VON, *37*, *418*, *419*, *460*.
GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, J., *12*, *119*, *207*.

HALL, D.C., *282*.
HALLEUX, A. DE, *335*, *466*.
HANKEY, W.J., *18*, *283*.
HANNIBALD DE HANNIBALDIS, *367*.
HÄRING, N., *87*, *131*.
HEINZ, H., *23*, *216*.
HELLMANN, J.A.W., *22*, *178*, *199*, *226*.
HENNINGER, M.G., *13*, *447*.
HENRI DE HERFORD, *28*.
HERMÈS TRISMÉGISTE, 89.
HILAIRE DE POITIERS, 66, 68, 79-82, 224-226, *265*, 266, *364*, 395, 397, 401, 409, 411, 493, 524, 544.
HINZ, J., 20, *123*, *491*.
HIPPOCRATE, 138.
HOYE, W.J., *48*.
HUGUES DE SAINT-CHER, *12*, *166*.
HUGUES DE SAINT-VICTOR, 49, 114, *167*, 205, 432, 435, 553.
HUGUES RIPELIN DE STRASBOURG, *56*.

IAMMARRONE, L., *204*.
ILIEN, A., *12*, *433*.
IRÉNÉE DE LYON, *225*, *488*.
ISIDORE DE SÉVILLE, *165*.

JAVELET, R., *168*, *200*.
JEAN CHRYSOSTOME, *128*, *464*.
JEAN DAMASCÈNE, 42, 138, *363*, 378, 537.
JEAN DE LA ROCHELLE, 32, *170*.
JEAN DE VERCEIL, *281*.
JEAN SCOT ERIGÈNE, 323, 324, *325*.
JÉRÔME, 138.
JESSBERGER, L., 20, *296-297*.
JOACHIM DE FLORE, *310*.
JOHNSON, M.F., *37*, *503*.
JOLIVET, J., *56*, 234, *497*.
JORISSEN, H., *301*.
JUNGMANN, J.-A., *307*.

KOVACH, F.J., *97*, *334*.
KREMER, K., *298*.
KREMPEL, A., *13*, *448*.
KÜBEL, W., *31*, *81*, *140*.

LABRIOLLE, P. DE, *218*.
LADARIA, L.F., *80*.
LAFONT, G., *14*, *288*, *332*.
LAFONTAINE, R., *470*.
LAVALETTE, H. DE, *13*, *332*, *353*.
LE GUILLOU, M.-J., *252*, *255*, *259*, *263*, *299*.
LEGRAND, J., *291*.
LEINSLE, U.G., *23*, *196*.
LEMAIGRE, B.M., *36*.
LEMAÎTRE DE SACY, L.-I., *531*.
LIBERA, A. DE, *29*, *31*, *56*.
LITT, TH., *495*.
LLUCH-BAIXAULI, M., *148*.
LOHR, CH.H., 36.
LONERGAN, B., *416*.
LOSA, D.R., *14*, *134*, *231*, *234*, *500*.
LOTTIN, O., *28*, *29*.
LUNA, C., *431*.
LYONS, H.P.C., *470*.

MACROBE, *131*.
MALET, A., *12*, *13*, *100*, *301*, *309*, *369*, *445*, *460*.
MANDONNET, P., 36, *263*, *294*, *366*, *418*, *464*, *545*, *554*, *555*.
MANZANEDO, M.F., *291*.
MARENGO, G., 16-19, *252*, *332*, *364*, 380, *392*, *422*, *434*, *445*, *455*, *456*, 527.
MARGERIE, B. DE, *7*.

Digitized by Google

MARINELLI, F., 15-16, 19, *252*, *257*, 308, *316*, *364*, *380*, *385*, *387*, *390*, *392*, *399*, *402*, *422*, *434*, *455*, 526.
MARIUS VICTORINUS, *266*.
MARTÍNEZ CASTAÑEDA, J., *12*, *392*, *402*.
MATHES, R., *30*.
MATHIEU, L., *9*, 22, 63, *168*, *172*, *173*, *175*, *178*, *181*, 184, *189*, *190*, *193*, *201*, *205*, 211, 214.
MAXIMINUS, *85*, *95*, *455*.
MCCULLOUGH, E.J., *56*.
MCEVOY, J., *220*.
MCINERNY, R., *48*.
MERRIELL, D.J., 13, *354*, 355, *356*, *357*, *358*.
MOLNAR, P.D., *8*.
MOLTMANN, J., *8*.
MONDIN, B., *13*, *14*, *275*, *354*, *355*, *379*.
MONTAGNES, B., *11*, *14*, *262*, 274, *275*, *291*, *295*, *352*, 373.
MOOS, M.F., 36.
MORESCHINI, C., *56*, *265*.
MOTTE, A.-R., *35*.
MÜHLEN, H., *308*.

NARCISSE, G., *296*.
NEVILLE, R.C., *8*.
NICOLAS, J.-H., *7*, *301*, *313*, *391*.
NICOLAS, M.-J., *298*, *338*.

O'ROURKE, F., *18*, *337-338*.
OHLMEYER, A., *28*.
OLIVA, A., 25, *260*, 530.
ORIGÈNE, 126, *132*.

PABAN, C., *367*.
PADOIN, G., *14*, *338*.
PAGE, J.-G., *332*.
PAGNONI-STURLESE, M.R., *56*.
PAISSAC, H., *263*.
PARENT, J.M., *131*.
PATFOORT, A., *12*, *258*, *332*, *400*, *409*.
PATTIN, A., *180*, *499*.
PEARSON, P., *14*, *500*.
PÉGHAIRE, J., *61*, *281*, *338*.
PÈGUES, TH., *367*.
PENIDO, M.T.-L., *263*.
PÉREZ ROBLES, H.R.G., *384*, *400*.
PERINO, R., *99*.
PHILIPPE LE CHANCELIER, *91*.
PHILIPPE, P., *322*.
PIERRE DE POITIERS, *287*, *304*.
PIERRE DE TARENTAISE, *232*.
PLATON, *58*, 125, 130-133, 238-239, 348-349, 494, *499*.
PLOTIN, 323, 324.
POMPEI, A.M., 20, *21*, *23*, *48*, *55*, *63*, *68*, *71*, *73*, *96*, *174*, *223*.
PONSOYE, E., *537*.
PORTALUPI, E., *292*.
POTVIN, TH. R., *297*.
PRADES, J., *12*, *218*, *384*, *391*, *392*, *402*.
PRÉVOSTIN, *205*, 432, 555.
PRINCIPE, W.H., *205*, *555*.
PROCLUS, 323, *393*.
PUTALLAZ, F.-X., *293*.
PYTHAGORE, *377*, *494*.

RABAN MAUR, 543.
RAHNER, K., *9*, 301.
RATZINGER, J., *220*, *237*.
RAUCH, W., *23*.
RÉGIS, L.-M., *307*.
RÉGNON, TH. DE, *77*, *173*, *181*, *225*, 245, 300.
REICHBERG, G., *361*.
REINHARDT, E., *13*, *354*, *358*.
RIBAILLIER, J., *44*, *57*, *91*, *96*, *114*, *130*, *175*, *193*, *195*, *205*, *215*, *287*, *304*, *348*, *456*, *553*, *555*.
RICHARD DE SAINT-VICTOR, *23*, 74, *114*, 174, 175, *204*, 205, *215*, *300*, 345, 348, 350, 351, *363*, 368, *369*, *374*, 432, 435, *553*.
RICHARD, R.L., *13*, *71*, 351, *361*.
ROBERT GROSSETESTE, *548*.
ROBLES SIERRA, A., *37*.
ROCCA, G., *466*.
ROGER MARSTON, *419*.
ROQUES, R., *142*, *143*, *144*.
ROREM, P., *323*, *324*.
ROSSI, G.F., *37*.
ROSSI, M.M., *258*.
ROY, O. DU, *77*, *85*.
RUELLO, F., *11*, *16*, 21, *31*, 54, *120*, *148*, *152*, *154*, *156*, *157*, *252*, *262*, *287*, *288*, *300*, *379*, *392*, *446*, *460*.

SABELLIUS, *305*.
SALVATI, G.M., *8*.
SARANYANA, J.I., *310*.
SARRAZIN (JEAN), 31, *149*, 150, *152*, *156*, *265*, *304*, *325*, *544*.
SCHACHTEN, W., *23*, *196*.
SCHAEFER, A., *23*, *220*.
SCHEEBEN, H.C., *28*.

Digitized by Google

SCHMAUS, M., 20, *21*, *65*, *68*, *77*, *89*, *101*, *179*, *180*, *190*, *301*, *306*, *446*.
SCHMITT, F.S., *99*, *100*, *266*, *305*, *423*.
SCHNEIDER, J., *21*, *50*, *56*, *61*.
SCHÖNBORN, CH. VON, *7*.
SCHOOT, H., *253*, *256*.
SCHRIMPF, G., *56*.
SECKLER, M., *14*, *298*.
SEIDL, H., *313*.
SENNER, W., *48*.
SENTIS, L., *289*.
SHAHAN, R.W., *28*.
SHOONER, H.-V., *530*.
SIEDLER, D., *32*, *99*.
SILEO, L., *167*.
SIMON DE TOURNAI, 205, 432.
SIMON, P., *29*, *31*, *32*.
SNYDER, S.C., *133*, *134*.
SOLIGNAC, A., *44*, *66*, *125*, *492*.
SPIAZZI, R., *379*, *407*.
STEGMÜLLER, F., *36*, *164*, *530*.
STÉVAUX, A., *204*.
STOHR, A., 21, 22, *73*, *101*, *173-174*, *178*, *190*, *201*, *446*.
STRABON, *138*.
STRÄTER, C., *13*, *301*.
STURLESE, L., *89*.
SWEENEY, E.C., *307*.
SWEENEY, L., *56*, *137*.
SWIERZAWSKI, W., *256*.
SWITALSKI, B., *56*.
SZABÓ, T., *23*, *220*.

TARABOCHIA CANAVERO, A., *76*.
TAVARDON, P., *126*.
TAVUZZI, M., *307*.
TERTULLIEN, 265.
THEOBALD, CH., *8*.
THIERRY DE CHARTRES, *87*, *131*.
THIERRY DE FREIBERG, *56*.
TIROT, P., *275*, *416*.
TODISCO, O., *197*.
TONNEAU, J., *280*.
TORRELL, J.-P., *9*, *11*, *14*, *18*, 25, *31*, *34*, *35*, *36*, *37*, *254-255*, *409*.
TRICOT, J., *533*, *556*.
TUGWELL, S., *28*, *32*, *48*, *52*, *141*.

ULRICH DE STRASBOURG, 21.

VAGAGGINI, C., *351*.
VALKENBERG, W.G.B.M., *257*.
VAN STEENBERGHEN, F., *14*, *233*, *348*.
VAN VELDHUIJSEN, P., *233*, *497*.
VANIER, P., *13*, 101, *445*, 460, *461*.
VANNI-ROVIGHI, S., *168*.
VANNIER, M.-A., *44*, *77*, *492*, *502*, *505*.
VENTIMIGLIA, G., *13*, *446*.
VERBEKE, G., *291*, *499*.
VILLALMONTE, A. DE, *178*.
VUILLEMIN-DIEM, G., *278*, *331*, *533*, *556*.

WALKER, D.A., *12*.
WARICHEZ, J., *205*.
WASZINK, J.H., *130*.
WÉBER, E.-H., *11*, *16*, *34*, *48*, *53*, *54*, *148*, *149*, *151*, *152*, *155*, *158*, *199*, *288*, *292*.
WEISHEIPL, J.A., *27*, *28*, *29*, *30*, *31*, *32*, *35*, *56*, *124*, 324.
WICKI, N., *91*.
WIELOCKX, R., *32*, *141*.
WILLIS, J., *131*.
WIPPEL, J.F., *497*, *499*.
WORRALL, P., *305*.

Digitized by Google

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION 7
NOTE PRÉLIMINAIRE : Les commentaires de saint Albert, saint Bonaventure et saint Thomas sur les *Sentences* 27

Première partie

LA TRINITÉ CRÉATRICE DANS LE COMMENTAIRE DE S. ALBERT 39

CHAPITRE I. La structure du premier Livre chez Albert 41

1. Le *Prologue* général : la sagesse divine et ses œuvres 41
2. Dieu principe et fin, sujet de la théologie 47
3. La Trinité et ses attributs 50

CHAPITRE II. Trinité et création dans la théologie trinitaire d'Albert 65

1. Les processions divines 65
   A. La Trinité et son image 65
   B. Les deux processions 68
2. Les processions divines et la structure d'*exitus-reditus* 75
   A. Les vestiges trinitaires et les attributs des personnes divines comme principe et fin 75
   B. Le concept de procession : *processio*, *motus circularis*, *exitus* et *reditus* 87
3. La causalité des processions divines 94
   A. Les actes notionnels et la création : *potentia* et *principium* 94
   B. Le Verbe créateur 108
   C. Le Saint-Esprit créateur 115

CHAPITRE III. La Trinité créatrice dans le traité d'Albert sur la création au deuxième Livre 123

1. La structure du deuxième Livre 123
2. L'exégèse trinitaire de la création 124
   A. *In principio* : le Fils et la création 126
   B. *In principio* : autres interprétations 132

Digitized by Google

CHAPITRE IV. Les commentaires d'Albert sur la *Hiérarchie céleste* et les *Noms divins* 140
1. L'*exitus* et le *reditus* dans le commentaire sur la *Hiérarchie céleste* .. 140
A. Le *Prologue* d'Albert 141
B. Circulation et bonté divine 143
C. Tout vient du Père et retourne au Père 145
2. Le commentaire sur les *Noms divins* : *exitus*, *reditus* et processions 148
A. *Exitus* et *reditus* 148
B. Les processions divines et la procession des créatures 152

CONCLUSION de la première partie 159

Deuxième partie

TRINITÉ ET CRÉATION DANS LE COMMENTAIRE DE S. BONAVENTURE 163

CHAPITRE V. La structure du premier Livre chez Bonaventure 164
1. Le *Prologue* général et la métaphore des fleuves 164
2. La Trinité et ses attributs 169

CHAPITRE VI. Trinité et création dans la théologie de Bonaventure 173
1. Les processions divines et la création : la fécondité du bien et du premier 173
2. Le Père créateur 184
3. Le Fils créateur 190
4. Le Saint-Esprit créateur 200

CHAPITRE VII. L'*exitus* et le *reditus* : l'idée de circulation et de réduction . 216

CHAPITRE VIII. La Trinité créatrice dans le traité de Bonaventure sur la création au deuxième Livre 228
1. La structure du deuxième Livre 228
2. *In principio* 230

CONCLUSION de la deuxième partie 244

Troisième partie

LA TRINITÉ CRÉATRICE DANS LE COMMENTAIRE DE S. THOMAS SUR LES *SENTENCES* 249

Première section : Économie et théologie : la structure trinitaire du commentaire, l'*exitus* et le *reditus* 251

CHAPITRE IX. Le *Prologue* général : le flux divin et les œuvres de la sagesse 252

Digitized by Google

1. Ecclésiastique 24, 40-42 253
2. La structure du *Prologue* 254
3. La Sagesse et la manifestation des réalités divines 259
4. La Sagesse créatrice 269
A. *Ordo creationis* 273
B. *Modus creationis* 285
5. La Sagesse recréatrice et le retour au Père 287
6. Conclusions 299

CHAPITRE X. Dieu principe et fin : l'*exitus* et le *reditus* 302

1. Dieu Trinité, principe et fin de toutes choses 302
2. Les rapports des créatures à Dieu 308
A. Les actes : la personne et l'essence 309
B. La relation de la créature à Dieu 313
C. Rapport de la créature à l'essence divine et rapport à la personne divine 314
3. I *Sent.* d. 2, *division du texte* 316
4. L'*exitus* et le *reditus* : Alexandre, Albert et Thomas 323

CHAPITRE XI. Les attributs de la Trinité créatrice 329

1. Le traité des attributs divins : I *Sent.* d. 35, *division du texte* 329
2. L'Artiste divin 333

CONCLUSION de la première section : la structure théologique du commentaire 340

Deuxième section : Trinité, création et mission : le traité de la Trinité des personnes 343

CHAPITRE XII. La connaissance de la Trinité, le vestige et l'image 345

CHAPITRE XIII. La génération du Fils et la procession de l'Amour 360

1. La génération du Fils 360
2. La nature et la volonté 363
3. La procession du Saint-Esprit comme Amour : I *Sent.* d. 10, q. un., a. 1 368

CHAPITRE XIV. Les missions des personnes divines 384

1. La procession temporelle du Saint-Esprit : I *Sent.* d. 14, q. 1, a. 1 .. 385
2. Le Saint-Esprit et ses dons : I *Sent.* d. 14, q. 2, a. 2 390
3. La mission invisible du Fils : I *Sent.* d. 15, q. 4, a. 1 402

CHAPITRE XV. Le Verbe et l'Amour 414

1. Le rapport du Verbe à la créature : I *Sent.* d. 27, q. 2, a. 3, ad 6 414
2. Le Père et le Fils nous aiment par le Saint-Esprit : I *Sent.* d. 32, q. 1, a. 3 430

Digitized by Google

CHAPITRE XVI. Les propriétés et l'origine : les relations, la puissance et le principe 444

1. Excellence et causalité de la distinction et de la relation en Dieu : I *Sent.* d. 26, q. 2, a. 2, ad 2 445
2. *Principium* : le principe de la personne et le principe des créatures . 454
A. La puissance d'engendrer et la puissance de créer 455
B. *Principium* : I *Sent.* d. 29, q. 1, a. 2, qla 2 462

CONCLUSION de la deuxième section : la Trinité créatrice dans le commentaire sur le premier Livre 477

Troisième section : La Trinité dans le traité de la création au deuxième Livre 483

CHAPITRE XVII. La Trinité qui crée 484

1. Le *Prologue* et la structure du deuxième Livre 484
2. *In principio* 491
3. L'interprétation trinitaire de l'hexaéméron 502
4. L'opération du Père *per Filium* 509

CONCLUSION de la troisième section 514

CONCLUSION GÉNÉRALE 517

ANNEXE. Les processions des personnes divines comme cause et raison de la procession des créatures : traduction des principaux textes du commentaire de S. Thomas sur le premier Livre des *Sentences* 529

EXPLICATION DES SIGLES 558

BIBLIOGRAPHIE 559

TABLE DES NOMS 581

TABLE DES MATIÈRES 587

Digitized by Google

ACHEVÉ D'IMPRIMER
EN AVRIL 1995
PAR L'IMPRIMERIE
DE LA MANUTENTION
A MAYENNE
N° 146-95

Digitized by Google